مركز إحياء للبحوث والدراسات
Ihyā Center For Research and Studies

رسالة دكتوراه

علم الكلام الأشعري

بين النقد الفلسفي والنقد الحداثي

ابن رشد وحسن حنفي أنموذجًا

«دراسة مقارنة نقدية»



تأليف

الدكتور حسين محمد حسين حافظ

مدرس العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين والدعوة
جامعة الأزهر الشريف



حي على الأصالة

علم الكلام الأشعري

بين النقد الفلسفي والنقد الحداثي

ابن رشد وحسن حنفي أنموذجا

«دراسة مقارنة نقدية»

مركز إحياء للبحوث والدراسات

فهرسة الهيئة المصرية العامة

لدار الكتب والوثائق القومية:

حافظ، حسين محمد حسين

علم الكلام الأشعري:

بين النقد الفلسفي والنقد الحنفي ابن رشد وحسن حنفي أنموذجاً

«دراسة مقارنة نقدية»

تأليف: الدكتور حسين محمد حسين حافظ

أطروحة (دكتوراه في العقيدة والفلسفة) جامعة الأزهر الشريف

قسم العقيدة والفلسفة كلية أصول الدين والدعوة بطنطا سنة ١٤٤٣هـ/ ٢٠٢١م

إشراف: الأستاذ الدكتور عبدالله يوسف الشافعي، جمال سيد أحمد شلبي.

ط١ القاهرة ١٤٤٤هـ-٢٠٢٣م

مركز إحياء للبحوث والدراسات

من= 17 × 24 سم

عدد الصفحات: ٧٦٤ صفحة

١- علم الكلام الإسلامي

أ- الشافعي، عبدالله يوسف (مشرفاً)

ب- شلبي، جمال سيد أحمد (مشرفاً)

ج- العنوان ٢٤٠.

رقم الإيداع: ٢٠٢٣/١٦٤٥

الترقيم الدولي:

ISBN: 978-977-86426-8-1

الطبعة الأولى

١٤٤٤هـ/ ٢٠٢٣م

(هذا الكتاب قد خضع للتحكيم)

مركز إحياء للبحوث والدراسات
Ihya Center For Research and Studies

مؤسسة علمية بحثية ثقافية تراثية

أسسه عبدالعظيم إبراهيم عبدالعظيم عبدالحليم

سنة 1440هـ - 2019م

القاهرة

الأهداف:

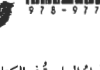
يروم مركز إحياء للبحوث والدراسات إلى تحقيق الأهداف التالية:

- نشر نفائس التراث الإسلامي بكافة صوره وأشكاله وفق أسس التحقيق العلمي، ويركز على الجديد المفيد مما لم ينشر من قبل أو إعادة ما نشر ولم يلق العناية.
- تعزيز البحوث والدراسات العلمية الرصينة في مختلف مجالات العلوم الإسلامية والمساهمة بنشرها وترجمتها، وذلك بقصد تقريب القارئ من الجديد في مجال الدراسات الإسلامية.
- الإنتاج العلمي الإبداعي الذي يثور الأفكار ويفتح آفاقًا جديدة وأبوابًا رحبة للمراجعة والتفكير في مختلف مجالات العلوم الإسلامية وقضاياها الكبرى.
- تقريب العلوم الإسلامية للمستفيدين بوسائل مختلفة، وتقديم الاستشارات العلمية.
- تطوير البحث العلمي وتنميته من خلال تنظيم البرامج التعليمية والدورات التدريبية والمؤتمرات والندوات واللقاءات وحلقات النقاش.
- الانفتاح على مؤسسات علمية ومراكز بحثية من أجل تطوير الذات، والعمل على مواكبة الجديد في الساحة العلمية والفكرية.

ihyacenter2@gmail.com
ihyacenter2@hotmail.com
ihyacenter2@yahoo.com

00201146118471
00201223348024
00201095768275
Ihya Center For Research and Studies

ISBN : 978-977-86426-8-1



(الآراءُ الواردةُ في الكِتاب لا تُعبِّرُ بالضرورة عن رأي مركز إحياء للبحوث والدراسات)

جميعُ حقوقِ المِلكيَّةِ الأدبيَّةِ والفنِّيَّةِ محفوظةٌ للناشر (مركز إحياء للبحوث والدراسات) ويُحظَرُ إعادةُ إصدارِ هذا الكتابِ، ويُمنَعُ نَسْخُهُ أو استعمالُ أيِّ جزءٍ منه، بأيِّ وسيلةٍ تصويريَّةٍ أو إلكترونيَّةٍ أو ميكانيكيَّة، بما فيه التَّسجيلُ الفوتوغرافيُّ والتَّسجيلُ على أشرطةٍ أو أقراصٍ مُدْمَجَةٍ، أو أيِّ وسيلةِ نشرٍ أخرى، بما فيها حِفظُ المعلوماتِ واسترجاعُها، إلَّا بموافقةِ الناشرِ خَطِّيًا.

مركز إحياء للبحوث والدراسات
Ihyā Center For Research and Studies

رسالة دكتوراه

علم الكلام الأشعري

بين النقد الفلسفي والنقد الحداثي

ابن رشد وحسن حنفي أنموذجا

(دراسة مقارنة نقدية)

تأليف

الدكتور حسين محمد حسين حافظ

مدرس العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين والدعوة

جامعة الأزهر الشريف



الإهـداء

إلىٰ أبي الحبيب، قوتي وسندي في الحياة، وأمي نبع الحنان، ونهر التضحية والوفاء.

إلىٰ شريكة العمر التي تحملت مع الصعاب. زوجتي الحبيبة.

إلىٰ نور عيني، ومهجة فؤادي، وفرحة أيامي أبنائي «مريم»، و«حمزة»، و«عمر».

إلىٰ إخوتي الذين شدَّ الله بهم أزري.

أُهدي هذا الجهد

مُقَدِّمَة

وتشتمل على:

- أهمية الموضوع وأسباب اختياره.
- إشكالية البحث.
- المناهج العلمية المستخدمة في الدراسة.
- الدراسات السابقة.
- تقسيمات الدراسة.

مقدمة

الحمد لله الواحد الأحد، الفرد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوًا أحد، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن سيدنا محمدًا (ﷺ) عبد الله ورسوله، أرسله ربه بالهدى ودين الحق؛ ليظهره على الدين كله ولو كره الكافرون، فاللهم صل وسلم وبارك على سيدنا محمد معدن الأسرار ومظهر الأنوار، وصل وسلم على سيدنا محمد عدد ما أظلم عليه الليل وأضاء عليه النهار، وصل وسلم وبارك على سيدنا محمد وقنا بها عذاب النار، وصل وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه السادة الأخيار.

وبعد،

فإن علماء الإسلام المعتبرين قد قسموا الأحكام الشرعية التي جاء بها الإسلام إلى قسمين.

الأول منها يتعلق بالاعتقاديات.

والثاني منها يتعلق بالعمليات.

وقد اعتبروا الأحكام المتعلقة بالأمور الاعتقادية أصولًا كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، والأحكام العملية من عبادات كالصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد، ومعاملات كالبيوع والزروع فروعًا، والعلم الباحث في الأحكام الاعتقادية هو العلم المعروف بعلم أصول الدين، أو علم التوحيد والصفات، أو علم الكلام على اختلاف المسميات باختلاف الأسباب، والعلم الباحث في الأحكام الفرعية يعرف باسم علم الفقه أو علم الأحكام، وفي هذا يقول الإمام السعد[1]: (اعلم أن الأحكام الشرعية

---

(١) **الإمام السعد:** سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، من أئمة الكلام والعربية والمنطق ولد بتفتازان من بلاد خراسان وأقام بسرخس، ثم سمرقند، فتوفي بها عام ٧٩٣هـ، من مؤلفاته شرح المقاصد، وتهذيب المنطق. =

منها يتعلق بكيفية العمل، وتسمى فرعية، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية، والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام؛ لما أنها لا تُستفاد إلا من جهة الشرع . . .، والعلم المتعلق بالثانية يسمى علم التوحيد والصفات)[١].

وإلى اختصاص علم الكلام بالأحكام الاعتقادية الأصولية أشار ابن خلدون[٢] في مقدمته ما نصه: (واعلم أن الشارع وصف لنا هذا الإيمان الذي هو المرتبة الأولى الذي هو تصديق، وعين أمورًا مخصوصة كلفنا التصديق بقلوبنا واعتقدنا في أنفسنا مع الإقرار بألسنتنا، وهي العقائد التي تقررت في الدين، والتي أقرها النبي ﷺ حين سئل عن الإيمان فقال: «**الإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلاَئِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ**»[٣]، وهذه

= انظر: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ١٦/ ٢١٢، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية - صيدر أباد، الهند، الطبعة: الثانية، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، وخير الدين بن محمود بن محمد الزركلي: الأعلام ٧/ ٢١٩، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر ٢٠٠٢م.

(١) مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني: شرح العقائد النسفية ص١٠، تحقيق: د أحمد حجازي السقا، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

(٢) **ابن خلدون**: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، فيلسوف ومؤرخ وعالم اجتماع مشهور، أصله من إشبيلية، ومولده ومنشأه بتونس، رحل إلى فاس وغرناطة وتلمسان والأندلس، ثم مصر وتوفي بها عام ٨٠٨هـ.

انظر: محمد بن أحمد بن علي، أبو الطيب الفاسي: ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد ٢/ ١٠٠، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، والزركلي: الأعلام ٣/ ٣٣٠.

(٣) أخرجه محمد بن إسماعيل البخاري في صحيحه: «الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول (ﷺ) وسننه وأيامه ٦/ ١٤٤، كتاب الإيمان، باب سُؤَالِ جِبْرِيلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الإِيمَانِ، حديث رقم: ٥٠، وكتاب التفسير، بَابُ قَوْلِهِ: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾، حديث رقم: ٤٧٧٧، الناشر: دار الشعب - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، وأبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري المتوفى في صحيحه: «المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله (ﷺ) (١/ ٢٩)، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، حديث رقم: ١، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الجيل - بيروت، الطبعة: مصورة من الطبعة التركية المطبوعة في استانبول سنة، ١٣٣٤هـ/ ١٩١٦م.

هي العقائد الإيمانية المقررة في علم الكلام)[١].

ولقد ارتبط علم الكلام الإسلامي منذ النشأة الأولى بالحِجاج والدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ضد أهل البدع المنحرفين عن مذهب أهل الحق من المسلمين، (وقد أبلى في ذلك بلاءً حسنًا، واقتضت مهمته الدفاعية أن يستعين بكل ثقافة ممكنة؛ لإبراز ما كمن في الدين من قيم إيجابية تقف في مواجهة التيارات العاتية واستطاع بحق أن يُكون من خلال اجتهاداته حول العقيدة «فلسفة للعقيدة» اتسمت بالعقلانية في كثير من جوانبها)[٢].

وقد كان علم الكلام الإسلامي أحد الركائز الأساسية التي اعتمد عليها المسلمون قديمًا في ازدهار حضارتهم الفكرية، ومما ساعدهم على ذلك هو ارتباط علم الكلام في نشأته وتطوره بالمشكلات الدينية والسياسية والثقافية التي أفرزها الواقع الإسلامي.

ومع ما حققه علم الكلام الإسلامي من نجاحات كثيرة، إلا أنه وجه إليه انتقادات أكثر قديمًا وحديثًا خاصة علم الكلام الأشعري منه، فقديمًا لقى علم الكلام الأشعري كثيرًا من الانتقادات من قبل أرباب المدارس الكلامية الأخرى مثل المعتزلة والشيعة، ومن ناحية أخرى من قبل بعض أئمة الفقه والحديث والفلسفة، وحديثًا على يد بعض المفكرين من المحدثين والمعاصرين.

ولقد كان ابن رشد قديمًا، وهو الشخصية الأولى معنا في البحث على رأس من وجهوا نقدهم إلى المتكلمين عامة وإلى مذهب الأشاعرة خاصة، فقد عمد ابن رشد إلى علم الكلام الأشعري فأخذ يبطل آراءه ويؤكد في كثير من أقواله بأنها لا تصلح لا للجمهور ولا للعلماء، فلا تكاد تخلو مسألة من المسائل التي جعلها ابن رشد محل النقاش من ذكر الأشاعرة، مما يدل على أن المذهب

---

(١) عبد الرحمن محمد بن خلدون: مقدمة ابن خلدون ٢/ ٢٠٩، ٢١٠، تحقيق وتعليق: عبد الله محمد الدرويش، الناشر: دار البلخي - دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

(٢) د. محمد صالح محمد السيد: مدخل إلى علم الكلام صـ ٧، الناشر: دار قباء - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

الأشعري هو المقصود أساسًا من النقد، وقد علل البعض سبب نقد ابن رشد للأشاعرة خاصة؛ بأن المذهب الأشعري كان يمثل قمة التطور لعلم الكلام جملة في زمن ابن رشد، ومع أن ابن رشد يستثنى المعتزلة من النقد لكون كتبهم لم تصل إلى الأندلس، إلا أنه صرح بأن طريقة متأخري الأشاعرة تشبه طرق المعتزلة، ومن ثم فإنه يجمع طريقهم إلى طرق الأشاعرة ويعتبرها من جنسها[١].

وابن رشد وإن كان قد انتقل إلى دار الخلود، إلا أنه يظل الفيلسوف الوحيد الذي يلعب دورًا مهمًا في الحياة المعاصرة العربية، فقد أثار ابن رشد وفلسفه النقدية إعجابًا كبيرًا لدى الحداثيين العرب، حتى حظى باهتمامات كثيرة من قبلهم، فتأثروا به في كتاباتهم وأفكارهم سواء على المستوى العام للنقد أو المستوى الخاص للجزيئات التي يدرسونها، فهذا الجابري صاحب نقد العقل العربي يجعل من ابن رشد وفلسفته النقدية مشروعًا لفكره الفلسفي المعاصر، حتى وصفه البعض بأنه ابن رشد العصر لكثرة تأثره بالفكر الرشدي وتعدد كتاباته حوله، وقد أكد الجابري في كثير من كتاباته حاجتنا المعاصرة إلى ابن رشد والرشدية، فالرشدية هي مفتاح تقدمنا وتحررنا على حد وصف الجابري[٢].

وإذا كان الجابري قد تأثر في مشروعه النقدي بابن رشد وأعلن ذلك صراحة، فإن الدكتور/ حسن حنفي الشخصية الثانية معنا يشبه ابن رشد كثيرًا في المقدمات وإن كان يختلف عنه في المنهج والنتائج، فقد خصص حنفي مشروعًا

---

(١) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي: مناهج الأدلة في عقائد الملة مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام ص١٤٩، تقديم وتحقيق: د. محمود قاسم، الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م.

(٢) يقول الجابري: (إن استعادة ابن رشد الفقيه، وابن رشد الفيلسوف، وابن رشد العالم ضرورة تمليها علينا، ليس فقط تلك المكانة المرموقة التي يتبوؤها هذا الرجل في تاريخ الفكر الإنساني والتي غابت في تاريخ فكرنا العربي، بل تمليها علينا كذلك حاجتنا اليوم إلى ابن رشد ذاته، إلى روحه العلمية النقدية الاجتهادية، واتساع أفقه المربي، وانفتاحه على الحقيقة أينما تبدت له، وربطه بين العلم والفضيلة على مستوى الفكر ومستوى السلوك سواء بسواء). محمد عابد الجابري: ابن رشد سيرة وفكر ص١٠، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

لنقد علم الكلام الأشعري سماه باسم «من العقيدة إلى الثورة»، يظن القارئ من عنوان مشروعه بأنه نقدٌ عام لعلم الكلام ككل، لكن من يتصفح ورقات مشروعه يعلم تمام العلم بأنه خُصص لنقد علم الكلام الأشعري، فلا تكاد تخلو صفحة من صفحات الكتاب إلا ويأتي بنص أو أكثر من نصوص الأشاعرة ليدلل بها على تناقضهم وعدم صحة أدلتهم، ويكفينا هنا في المقدمة دليلًا على تركيز الدكتور/ حسن حنفي في مشروعه على نقد علم الكلام الأشعري ما أورده في فائدة علم الكلام الأشعري قائلًا: (ويورد الإيجي[١] خمس فوائد لعلم الكلام لم تتحقق بل نتج عسكها . . .)[٢].

أضف إلى ذلك إعجاب حنفي بالمنهج الاعتزالي وتأكيده على أهميته، وتمنيه بقاءه بديلًا لعلم الكلام الأشعري الذي يصفه قائلا: (لقد ساد الاختيار الأشعري أكثر من عشرة قرون، وقد تكون هذه السيادة إحدى معوقات العصر؛ لأنها تعطي الأولوية لله في الفعل وفي العلم وفي الحكم وفي التقييم، في حين أن وجداننا المعاصر يعاني من ضياع أخذ زمام المبادرة باسم الله مرة، وباسم السلطة مرة، ومن ثم فالاختيار البديل، الاختيار الاعتزالي، الذي لم يسد لسوء الحظ إلا قرنًا أو قرنين من الزمان، بلغت الحضارة الإسلامية فيها الذروة، هذا الاختيار قد يكون أكثر تعبيرًا عن حاجات العصر، وأكثر تلبية لمطالبه)[٣].

وإذا كان هذا النص يؤكد ما تقرر سابقًا من أن مشروع الدكتور/ حسن حنفي النقدي لعلم الكلام هو بالأحرى مشروعًا لنقد علم الكلام الأشعري

---

(١) **الإمام الإيجي**: عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عَضُد الدين الإيجي: عالم بالأصول والمعاني والعربية، من نأهل إيج (بفارس)، كانت له محنة مع صاحب كرمان فحبسه بالقلعة فمات مسجونا في سنة ٧٥٦هـ من مؤلفاته المواقف في علم الكلام، والعقائد العضدية.
انظر: ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة ٣/ ١١٠، الزركلي: الأعلام ٣/ ٢٩٥.

(٢) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية) ١/ ١١١، دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

(٣) حسن حنفي: التراث والتجديد صـ ٢١، الناشر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢م.

وانتصارا للمنهج الاعتزالي وليس نقدًا لعلم الكلام في الجملة، فإن الدكتور/ حسن حنفي في نص آخر يواصل انتصاره للمعتزلة ونقده للأشاعرة، بل يتعدى هذه المرحلة من خلال وصفه لابن رشد بأنه صاحب عقلية اعتزالية، وهذه العقلية هي الأولى بالقبول دون غيرها، فيقول: (أين نحن من ابن رشد؟ نحن نعلم جميعًا أن لابن رشد فلسفتين: الأولى دينية محضة خرجت من فصل المقال ومناهج الأدلة وفيها لا يتعدى ابن رشد كونه فيلسوفًا معبرًا عن التصور الديني للعالم: الخلق والبعث الرسل الحساب والعقاب ... الخ، وهو ابن رشد الذي أخذناه نحن والذي لا يفترق عن أي متكلم سني، وهناك ابن رشد العقلي المعتزلي الذي يؤمن بحتمية قوانين الطبيعة والذي يعطي الأولوية للعقل على النقل والذي جعل شعاره العقل والتجربة ... ابن رشد هذا لم نعرفه ورفضناه وجعلناه ملحدًا؛ لأنه يفسر الإعصار بقوانين الطبيعة لا بريح صرصر عاتية ... وحتى إلى عهد قريب نرفض ابن رشد ونفضل عليه الأشعري والغزالي)[1].

نحن إذن بين نقدين يتشابهان في المنطلق ويختلفان في المنهج والأسلوب، فالأول يركز على الأشاعرة وينتقد المعتزلة معهم لوقوع الشبه بينهما، والآخر ينتقد الأشاعرة وينتصر للمعتزلة مع زعمه اعتزالية الأول، من أجل ذلك جاءت هذه الدراسة لتقارن وتوازن بين النقدين، من خلال بحث جاء بعنوان:

(١) حسن حنفي: «جارودي في مصر» دراسة منشورة في مجلة أوراق فلسفية العدد ٣٩، صـ ١٤، ١٥، نقلًا عن الدكتور/ يوسف محمد بن حسين في كتابه تطور الفكر السياسي عند روجيه جارودي، الناشر: المكتب العربي للمعارف، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.

(نقد علم الكلام الأشعري بين ابن رشد وحسن حنفي)

أهمية الموضوع:

تظهر أهمية الموضوع واضحة من خلال النقاط الآتية:

موضوع نقد علم الكلام الأشعري بين ابن رشد وحسن حنفي، له علاقة كبيرة بالحياة المعاصرة، وله مساس بالواقع الذي يعيشه الناس، خاصة في ظل وجود صيحات تنويرية حداثية تقدم لنا مشاريع متعددة كلها تدور حول فلك واحد وهو نقض علم الكلام الأشعري والقول بأنه لا يصلح الاعتماد عليه في العصر الحديث، مع اتخاذهم الفكر الرشدي والاعتزالي في كثير من الأحيان سندًا لهم.

موضوع نقد علم الكلام الأشعري بين ابن رشد وحسن حنفي يسلط الضوء على طبيعة الفكر الرشدي وكيفية تطبيقه النقدي لعلم الكلام الأشعري قديمًا، وحديثًا طبيعة الفكر الحداثي وتطبيق مناهجه في نقض التراث الإسلامي عامة، وعلم الكلام الأشعري خاصة الذي هو الركيزة الأساسية التي يعتمد عليها الإسلام والمسلمون.

تظهر أهمية الموضوع أيضًا في أنه يريد أن يبرز صورة واضحة وحقيقة ملحة ضرورية هي: أنه لا مانع من النقد للتجديد ومسايرة التطور ومتطلبات العصر، لكن بشرط مهم هو (استبقاء الأصول والثوابت وكل النصوص القطعية، مع الاجتهاد المنضبط بالنقل والعقل في الفروع الظنية القابلة للتحرك لمواكبة ما يستجد من النوازل والقضايا)[1].

---

(١) الإمام الأكبر فضيلة الأستاذ الدكتور/ أحمد الطيب شيخ الأزهر: التراث والتجديد مناقشات وردود ص٢٤، الناشر: دار القدس العربي - القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م.

أسباب اختيار الموضوع:

دعاني لاختيار الموضوع عدة أسباب، منها ما يلي:

١- إشارة الإمام الأكبر فضيلة الدكتور/ أحمد الطيب شيخ الأزهر إلى المشروع الضخم الذي قدمه المفكر حسن حنفي باسم «من العقيدة إلى الثورة» والذي عمد فيه حنفي إلى نقض علم الكلام من مقدماته النظرية مرورًا بالتوحيد والنبوة والمعاد، وانتهاءً بالإيمان والعمل والإمامة[١]، فكانت هذه الإشارة تحفيزا للخوض في هذا الموضوع وسببًا رئيسًا في اختياره.

٢- قناعتي الشخصية بأهمية البحث في الموضوعات التي تمس واقع الناس وحاجتهم.

٣- الحاجة الملحة في معرفة الأسس التي بنى عليها ابن رشد نقده للأشاعرة، ومقارنة ذلك بالأسس والمعايير التي اعتمد عليها حسن حنفي في نقده لهم.

٤- الحاجة الملحة أيضًا في الوقوف على مناهج علمية جديدة استخدمها الحداثيون في النقد، ومدى تأثر هذه المناهج بالمناهج الغربية.

٥- إذا كان النقد هو أساس التطور والتجديد كما يقول البعض، فإن الأمر يستدعي الوقوف على ما قدمه هذا النقد قديمًا وحديثًا من تطور وتجديد من عدمه.

٦- محاولة الكشف عما إذا كان موقف ابن رشد من الفكر الأشعري قد حفز متأخري الأشاعرة للرد عليه أو تصحيح مسارهم حسب رؤية ابن رشد النقدية، كما حفز حسن حنفي حديثًا كثيرًا من العلماء للرد عليه، وعلى رأسهم فضيلة الإمام الأكبر الأستاذ الدكتور/ أحمد الطيب شيخ الأزهر، الذي خصص بحثًا كاملًا في الرد على إحدى مؤلفات حسن حنفي -التراث والتجديد-.

---

(١) المصدر السابق صـ ٢٧.

إشكالية البحث:

إذا كانت أي دراسة علمية لابد فيها من تحديد إشكالية البحث، ووصفها بوضوح كخطوة أساسية باعتبارها القضية التي تشغلنا ونريد الوصول إلى حل فيها؛ بشرط أن تكون صالحة ومفيدة وتضيف إلى معارفنا شيئًا جديدًا[١]، فإن الوقوف على دراسة نقد علم الكلام الأشعري بين ابن رشد وحسن حنفي يجعل هذه الدراسة تطرح تساؤلين مهمين بغية الإجابة عليهما، هما:

١- هل حافظ هذا النقد قديمًا وحديثًا على الأصول والثوابت، وكان ضمن مناهج ومعايير منضبطة بالنقل والعقل؟ أم أن هناك ثمة فرق في النقد بين القديم والحديث؟

٢- هل أحدث هذا النقد تطورًا ملموسًا في الواقع المعاصر؟ أم أن الأمر مجرد ترديد لمناهج غربية مستحدثة لا تتوافق مع روح الثوابت والأصول الإسلامية؟

المناهج العلمية المستخدمة في الدراسة:

اقتضت هذه الدراسة أن يكون المنهج المستخدم فيها هو المنهج التكاملي، والذي يتضمن عدة مناهج، هي:

١- **المنهج الاستقرائي**: والاستقراء يعني التتبع، من استقرأ الأمر إذا تتبعه لمعرفة أحواله، وهو التتبع لمسائل جزئية لاستخلاص حكم كلي منها يشملها ويشمل غيرها، وهو إما تام يستقرأ كل المسائل الجزئية وهذا من الصعوبة بمكان، وإما ناقص يستقرأ بعض الجزئيات وهو المعتمد عليه لسهولته وقلة الوقت المستخدم فيه[٢]، وسوف تلجأ الدراسة لاستخدام الاستقراء الناقص؛ وذلك من

---

(١) انظر: الأستاذ مصطفى نمر دعمس: منهجية البحث العلمي في التربية والعلوم الاجتماعية ص١٦٤، الناشر: دار غيداء للنشر والتوزيع - عمان، الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م.

(٢) انظر: الدكتور/ جميل صليبا: المعجم الفلسفي ١/ ٧١، ٧٢، الناشر: دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، ١٩٨٢م.

خلال تتبع أهم المسائل التي هي محل نقاش ونقد للفكر الأشعري عند ابن رشد وحسن حنفي.

٢- المنهج التاريخي: وهذا المنهج يعني المراحل والخطوات التي يتبعها الباحث أو المؤرخ لكي يصل إلى الحقيقة التاريخية عن طريق فحص وتحليل سجلات الماضي ومخلفاته، ويسمى أيضًا بـ (**المنهج الاستردادي**): وهو الذي نقوم فيه باسترداد الماضي تبعًا لما تركه من آثار أيًا كان نوعها[١]، وحيث تعمل هذه الدراسة على استرداد واسترجاع المسائل الأشعرية التي هي محل نقاش وجدال عند ابن رشد وحسن حنفي، وردها إلى أصحابها من أرباب المذهب الأشعري للوقوف على صحة تصويرها جاء هذا المنهج.

٣- المنهج الوصفي التحليلي: ويقوم هذا المنهج على وصف وتحليل الظواهر للوصول إلى أسبابها والعوامل التي تتحكم فيها، فالتحليل عكس التركيب، ويقصد به إرجاع الكل إلى أجزائه، والمنهج التحليلي يعني تفكيك النصوص ومحاولة إخراج مغزاها والمراد منها، ودراسة تحليلية: أي تتخذ التحليل أساسًا لها[٢]، وقد لجأت الدراسة إلى هذا **المنهج** حيث ستعمل على وصف وتحليل الأقوال والمناقشات النقدية عند ابن رشد وحسن حنفي لبيان مغزاها وما ترمي إليه.

٤- المنهج المقارن: وهو عملية ذهنية يقوم العقل فيها بربط موضوع بآخر برابط واحد لاستخلاص أوجه الشبه والاختلاف بينهما، وقد يشمل هذا الرابط موضوعين أو أكثر[٣]، وحيث ستعمل الدراسة على المقارنة بين **المنهج** النقدي

---

(١) نجاة سليم محاسيس: مفاتيح علم التاريخ صـ ٧٣، الناشر: دار زهران للنشر والتوزيع - الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

(٢) د. أحمد مختار عبد الحميد عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة ١/ ٥٥٠، الناشر: عالم الكتب، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، أ. د. محمود الوادي د. علي الزعبي: أساليب البحث العلمي (مدخل منهجي تطبيقي) صـ ١٧٤: الناشر: دار المنهل للنشر التوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م بتصرف.

(٣) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي ٢/ ٤٠٥.

عند ابن رشد وحسن حنفي، ومقارنة أيضًا تطبيقه في علم الكلام الأشعري جاء هذا المنهج.

٥- **المنهج النقدي**: وهو عملية تقويم وتصحيح وترشيد، وعليه فإنه لا يكون بمعنى النقض، بل هو محاكمة إلى قواعد متفق عليها أو أي نسق كلي[١]، وقد لجأت الدراسة إلى هذا المنهج في بيان أحقية نقد ابن رشد وحسن حنفي لعلم الكلام الأشعري من عدمه.

الدراسات السابقة:

بعد البحث والتتبع واستخراج البراءات من الكليات والأقسام المناظرة تبين: أنه لا توجد دراسة علمية تناولت نقد علم الكلام الأشعري كدراسة مقارنة بين ابن رشد وحسن حنفي، إلا أنه توجد دراسات كثيرة متنوعة حول كل من الشخصيتين منفردة، أهم هذه الدراسات التي من الممكن أن تفيد البحث والدراسة، هي:

١- الاستدلال الفلسفي عند ابن رشد، أطروحة ماجستير، جامعة الزقازيق، كلية الآداب، قسم الفلسفة للباحثة: هانم فكري محمد عكاشة.

٢- دلالة علاقة النص بالعقل بين الغزالي[٢] وابن رشد، أطروحة دكتوراه، جامعة المنصورة، كلية الآداب، قسم الفلسفة، للباحثة زهرة محمد مصباح.

٣- قضية التأويل بين ابن رشد وفخر الدين الرازي[٣]، أطروحة

---

(١) انظر: د. فريد الأنصاري: أبجديات البحث في العلوم الشرعية ١/٩٨، الناشر: الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

(٢) الإمام الغزالي: هو محمد بن محمد بن محمد الغَزَّالي الطوسي، أبو حامد، المعروف بحجة الإسلام، له نحو مئتي مصنف، من كتبه علوم الدين، ومقاصد الفلاسفة، والمنقذ من الضلال وغيرها، ولد سنة ٤٥٠هـ، وتوفي سنة ٥٠٥هـ، انظر: أبو العباس شمس الدين أحمد بن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ٤/٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الرابعة، ١٩٧١م، والزركلي: الأعلام ٧/٢٢.

(٣) الإمام الرازي: هو فخر الدين الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكري، الطبرستاني الأصل الرازي المولد، الملقب بفخر الدين، الفقيه الشافعي، =

ماجستير، جامعة إسكندرية، كلية الآداب، قسم الفلسفة، للباحثة/ أنوار فرج علواني سالم.

٤- ابن رشد متكلمًا، أطروحة ماجستير، جامعة أسيوط، كلية الآداب، قسم الفلسفة، للباحثة/ إسراء حازم حسن الشريف.

٥- منهج حسن حنفي دراسة تحليلية نقدية، أطروحة دكتوراه، جامعة أم القرى، قسم العقيدة، للباحث فهد القرشي.

٦- التأويلات في قضايا العقيدة عند حسن حنفي «الإلهيات نموذجًا»، أطروحة ماجستير، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين المنصورة، قسم العقيدة والفلسفة، للباحث السيد كاسب.

تقسيمات الدراسة:

تأتي هذه الدراسة في مقدمة وتمهيد وبابين وخاتمة:

المقدمة وتشتمل على:

أهمية الموضوع.

أسباب اختياره.

إشكالية البحث.

المناهج العلمية المستخدمة في الدراسة.

الدراسات السابقة.

تقسيمات الدراسة.

التمهيد، ويشتمل على: التعريف بمفردات الموضوع، وفيه:

* التعريف بعلم الكلام والمدرسة الأشعرية.
* **التعريف بابن رشد.**

= له التصانيف المفيدة في فنون عديدة، منها في علم الكلام المطالب العالية، ونهاية العقول، ولد سنة ٥٤٠هـ، وقيل ٥٤٣هـ بالري، وتوفي رحمه الله يوم الاثنين، سنة ٦٠٦هـ. بمدينة هراه، انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ٢٤٩/٤، ٢٥٢.

* التعريف بحسن حنفي.

الباب الأول: أسس نقد علم الكلام الأشعري بين ابن رشد وحسن حنفي. (الشق النظري)

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: منهجية ابن رشد في التعامل مع النص الشرعي وأثر ذلك في نقده للأشاعرة.

وفيه تمهيد وثلاثة مباحث:

التمهيد: طبيعة العلاقة بين العقل والنقل عند المتكلمين والفلاسفة قبل ابن رشد.

المبحث الأول: تعددية الخطاب عند ابن رشد وتقسيم الشريعة إلى ظاهر وباطن.

المبحث الثاني: ضرورة التأويل وشروطه عند ابن رشد.

المبحث الثالث: موقف ابن رشد من الإجماع.

الفصل الثاني منهجية الدكتور/ حسن حنفي في التعامل مع التراث الكلامي وأثر ذلك في نقده للأشاعرة

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الأنسنة وآثارها في نقد الأشاعرة عند حسن حنفي.

المبحث الثاني: المناهج التأويلية الحديثة (الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا) وآثارها في نقد الأشاعرة عند الدكتور/ حسن حنفي.

المبحث الثالث: اليمين واليسار في فكر حسن حنفي وأثره في نقده للأشاعرة.

الفصل الثالث: بين ابن رشد وحسن حنفي في المؤثرات الفكرية والمنهج.

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: المؤثرات الفكرية على كل من ابن رشد وحسن حنفي.

المبحث الثاني: العقل بين الوحي والتأويل (بين ابن رشد وحسن حنفي).

الباب الثاني: التطبيقات النقدية لعلم الكلام الأشعري عند ابن رشد وحسن حنفي. (الشق التطبيقي)

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: نقد ابن رشد وحسن حنفي لأدلة وجود الله وصفاته عند الأشاعرة.

ويشتمل على ثلاثة مباحث.

المبحث الأول: نقد ابن رشد وحسن حنفي لأدلة وجود الله عند الأشاعرة.

المبحث الثاني: نقد ابن رشد وحسن حنفي لأدلة الأشاعرة على وحدانية الباري تعالى.

المبحث: الثالث: نقد ابن رشد وحسن حنفي للصفات الثبوتية عند الأشاعرة.

الفصل الثاني: نقد ابن رشد وحسن حنفي لأفعال الله عند الأشاعرة، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: نقد ابن رشد وحسن حنفي لنظرية الكسب عند الأشاعرة

المبحث الثاني: نقد ابن رشد وحسن حنفي لمسألة العدل الإلهي عند الأشاعرة.

الفصل الثالث: نقد ابن رشد وحسن حنفي لرأي الأشاعرة في النبوة والبعث

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: نقد ابن رشد وحسن حنفي لرأي الأشاعرة في النبوة.

المبحث الثاني: نقد ابن رشد وحسن حنفي لرأي الأشاعرة في المعاد.

وأخيرا الخاتمة، وتشتمل على:

أهم التوصيات والنتائج التي توصلت إليها الدراسة.

❁ ❁ ❁

تمهيد

التعريف بمفردات الموضوع، ويشتمل على:

* التعريف بعلم الكلام والمدرسة الأشعرية.

* التعريف بابن رشد.

* التعريف بحسن حنفي.

أولًا: التعريف بعلم الكلام والمدرسة الأشعرية

١- نشأة العلم وتعدد أسمائه:

علم الكلام واحد من أهم العلوم الإسلامية التي نشأت في نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني للهجرة، وذلك بعد أن اكتمل تأسيس المجتمع المسلم وبدأت الحركات العلمية في الازدهار، والتي على إثرها توالت نشأة العلوم المختلفة في البيئة الإسلامية والتي تفاوتت فيما بينها من حيث الأهمية وزمن النشأة وسعة الانتشار ومدى القبول بين العامة والخاصة، ومنذ ذلك الحين انطلق المسلمون يمارسون النظر والاستدلال العقلي، ومن هنا نشأ علم الكلام الذي كانت نشأته نتيجة لعدة عوامل داخلية وأخرى خارجية[١].

أما العوامل الداخلية فكان أهمها القرآن الكريم ودعوته إلى التفكر والتدبر والحث على الاستدلال والنظر، وكذلك الأحداث السياسية التي وقعت داخل البيئة الإسلامية والتي كان لها دور مهم في نشأة علم الكلام؛ وذلك لارتباطها بالعقائد، فقد حاول كل فريق مناصرة رأيه وذلك بأن يجد له أساسا في الدين، فأدى ذلك إلى تأويله للآيات القرآنية بما يتفق مع مذهبه، وأن يضع من الأحاديث ما يوافق رأيه، ولقد حكى الإمام أبو الحسن الأشعري اختلاف المسلمين فيما بينهم وتحزبهم قائلًا: (اختلف الناس بعد نبيهم ﷺ في أشياء كثيرة ضلل فيها بعضهم بعضًا وبرئ بعضهم من بعض فصاروا فرقًا متباينين وأحزابًا متشتتين **إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم**)[٢].

---

(١) انظر: د. علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الإسلامية مدخل ودراسة ص٤٦، ٥٩، الناشر: مكتبة وهبة - القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

(٢) الإمام أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ١/ ٢١، تحقيق: نعيم زرزور، الناشر: المكتبة العصرية، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

أما العوامل الخارجية فأهمها مخالطة المسلمين لأصحاب الديانات المختلفة، ووقوفهم على الأفكار الأجنبية المخالفة لأصول الدين والتي يجب مقاومتها وإبطالها، (فلقد اضطر المسلمون إلى مجادلة مخالفيهم الذين التقوا بهم بعد امتداد الفتح الإسلامي للبلدان الكثيرة شرقًا وغربًا، فكانت مناقشات بينهم وبين أصحاب الديانات الشرقية القديمة وبينهم وبين أصحاب الديانات السماوية السابقة على الإسلام كاليهودية والنصرانية)[١].

وإنما سمي علم الكلام بهذا الاسم؛ لأنه يورث القدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصوم، أو لأن أبوابه عنونت أولًا بالكلام في كذا، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيها التناحر والنزاع فغلب عليه هذا الاسم من باب تسمية الكل باسم الجزء، وله تسميات أخرى، مثل علم التوحيد؛ وذلك باعتبار أنه يبحث عن توحيد الله تعالى ونفي الشرك عنه، وعلم أصول الدين؛ وذلك لأنه أصل العلوم الشرعية وعليه تبنى، وعلم الفقه الأكبر؛ وذلك من باب أن الأحكام العملية لما كانت تبنى على المسائل الاعتقادية، كانت المسائل الاعتقادية فقها أكبر بالنسبة للفقه الأصغر الذي هو الأحكام الشرعية، وعلم العقائد؛ وذلك باعتبار بحثه في العقائد التي يجب على الإنسان اعتناقها، وأخيرًا علم النظر والاستدلال؛ وذلك لاعتماده في أدلته على النظر العقلي والتقرير المنطقي[٢].

٢- تعريف علم الكلام:

لعلم الكلام الإسلامي عدة تعريفات متقاربة وترجع إلى بعضها البعض، من هذه التعريفات:

---

(١) د. عبد الفتاح المغربي: الفرق الإسلامية ص٥٤.

(٢) الإيجي: المواقف ١/ ٤٥، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، الناشر: دار الجيل - لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، و د. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين ص١٢، الناشر: دار العلم للملايين، ١٩٩٧م، بدون رقم طبع.

١- تعريف الإمام الغزالي الذي يعرفه بأنه: (علم قصد به حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة)[١].

والإمام الغزالي في تقرير هذا التعريف يذهب إلى أن العقيدة الحقة التي ألقاها الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله والتي فيها صلاح دينهم ودنياهم كما نطق بذلك القرآن والأخبار، كادت أن تفسدها وشاوش المبتدعة المخالفة للسنة؛ لأجل ذلك قيد الله تعالى لهذه العقيدة: (طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدع المحدثة، على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله)[٢].

وفي تقسيم الإمام الغزالي للعلوم ذكر أن علم الكلام هو العلم الكلي من العلوم الدينية، وما عداه من العلوم مثل الفقه والتفسير والحديث علوم جزئية بالنسبة له، وذلك لأن المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة، والمحدث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث، والفقيه كذلك لا يبحث إلا عن أدلة الأحكام الشرعية، أما المتكلم فإنما يبحث في أعم الأشياء والذي هو الموجود، يقول الإمام الغزالي: (فإذا الكلام هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها، فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام، فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات)[٣].

وفي كتاب الإحياء يجعل الإمام الغزالي علم الكلام من العلوم التي يجب تعلمها على الكفاية لضرورة احتياج الأمة إليها في إثبات العقيدة والرد على المبتدعة؛ لتمييز الصحيح من السقيم؛ إذ يقول: (إن علم الكلام قد صار من جملة الصناعات الواجبة على الكفاية حراسة لقلوب العوام عن تخيلات المبتدعة وإنما حدث ذلك بحدوث البدع كما حدثت حاجة الإنسان إلى استئجار الحراس

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال ص١٤، تحقيق: محمد محمد جابر: الناشر المكتبة الثقافية - بيروت - لبنان بدون تاريخ نشر.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) الإمام الغزالي: المستصفى من أصول الدين ص٧، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

في طريق الحج بحدوث ظلم البعض وقطعهم الطريق، ولو ترك القطاع عدوانهم لم يكن استئجار الحراس من شروط طريق الحج، فلذلك لو ترك المبتدع هذيانه لما افتقر إلى الزيادة على ما عهد في عصر الصحابة ﷺ، فليعلم المتكلم حده من الدين وأن موقعه منه موقع الحارس في طريق الحج فإذا تجرد الحارس للحراسة لم يكن من جملة الحاج والمتكلم إذا تجرد للمناظرة والمدافعة ولم يسلك طريق الآخرة ولم يشتغل بتعهد القلب وصلاحه لم يكن من جملة علماء الدين أصلًا)[1].

٢- من تعريفات علم الكلام أيضًا تعريف الإمام الإيجي، وهو تعريف قريب من تعريف الإمام الغزالي السابق، إذ يقول: (الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبهة، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد ﷺ فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام)[2].

٣- تعريف ابن خلدون إذ يقول: (علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السّلف وأهل السنة)[3].

وهذه التعريفات السابقة جاءت تحدد الغاية والمقصد من علم الكلام، وهي إثبات العقيدة والحفاظ عليها من تشويش المبتدعة، وهناك تعريفات أخرى تشير إلى موضوع علم الكلام وإلى العوارض الذاتية التي يبحث فيها، والتي تتضمن تحديد العقائد الدينية، مثل البحث في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، والنبوات والسمعيات والأسماء والأحكام وما يتعلق بها من أبحاث، ومن هذه التعريفات،

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين ١/ ٣٣، الناشر: دار المعرفة - بيروت، لبنان، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، بدون رقم طبع، بتصرف يسير.

(٢) الإيجي: المواقف ١/ ٣١.

(٣) ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر ص٥٨٠، تحقيق: خليل شحادة، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

تعريف الإمام الشهرستاني[١] الذي أطلق على علم الكلام علم الأصول، قائلًا: (الأصول: معرفة الباري تعالى بوحدانيته وصفاته، ومعرفة الرسل بآياتهم وبيناتهم، وبالجملة: كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين فهي من الأصول)[٢].

وكذلك الإمام الآمدي[٣] الذي يغلب على تعريفه المنطوق الفلسفي؛ وذلك باستخدامه بعض المصطلحات الفلسفية، إذ يقول: (وأشرف العلوم إنما هو العلم الملقب بعلم الكلام الباحث عن ذات واجب الوجود وصفاته وأفعاله ومتعلقاته، إذ شرف كل علم إنما هو تابع لشرف موضوعه الباحث عن أحواله العارضة لذاته، ولا محالة أن شرف موضوع هذا العلم يزيد على شرف كل موضوع . . . إذ هو مبدأ الكائنات ومنشأ الحادثات وهو بذاته مستغن عن الحقائق والذوات مبرأ في وجوده عن الاحتياج إلى العلل والمعلولات)[٤].

وبهذا يتضح أن علم الكلام يتناول المسائل الكبرى للدين إما إثباتًا لها أو دفاعًا عنها، وذلك من خلال اعتماد المتكلمين على الأدلة العقلية؛ وذلك في

---

(١) الإمام الشهرستاني: محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشهرستاني، من فلاسفة الإسلام، كان إماما في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة، توفي سنة ٥٤٨هـ، من مصنفاته، نهاية الإقدام في علم الكلام، والإرشاد إلى عقائد العباد.
انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان ٤/ ٢٧٣، الزركلي: الأعلام ٦/ ٢١٥.

(٢) محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٤١، تحقيق: أحمد فهمي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

(٣) الإمام الآمدي: هو علي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن، سيف الدين الآمدي: أصولي، باحث. أصله من آمد (ديار بكر) ولد بها سنة ٥٥١هـ، وتعلم في بغداد والشام، وانتقل إلى القاهرة، فدرّس فيها واشتهر، وحسده بعض الفقهاء فتعصبوا عليه ونسبوه إلى فساد العقيدة والتعطيل ومذهب الفلاسفة، فخرج مستخفيا إلى «حماة» ومنها إلى «دمشق» فتوفي بها سنة ٦٣١هـ، من مصنفاته أبكار الأفكار، الإحكام في أصول الأحكام، ولباب الألباب.
انظر: الزركلي: الأعلام ص٤/ ٣٢٢.

(٤) أبو الحسن علي بن محمد بن سالم الثغلبي الآمدي: غاية المرام في علم الكلام ص٤، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة، ١٣٩١هـ.

المسائل التي تسبق ورود الشرع، مثل إثبات وجوده الله تعالى وحياته وعلمه وإرادته وقدرته، وغير ذلك مما يترتب عليه صحة الفعل، أو الأدلة النقلية؛ كمسائل السمعيات التي لا دخل فيها للعقل وإنما يأتي التصديق بها عن طريق الخبر الصادق، أو العقل والنقل معًا كإثبات المسائل الإلهية التي لا يتوقف عليها فعل الباري تعالى، وذلك مثل إثبات وحدانيته تعالى ورؤيته للمؤمنين في الآخرة.

وهنا يمكن القول إن مضامين ومقاصد المسائل التي يبحث فيها علم الكلام إنما هي أصول وثوابت دينية لا تختلف من متكلم إلى آخر، وإنما الذي يختلف إنما هو مضمون الدليل الذي يحاول إثبات هذا الأساس، وهذا ما جعلنا لا نجد خلافا حول إثبات هذه الأصول والثوابت بين الفرق الكلامية وإنما الخلاف بينهم في الدليل الذي يمكن إثبات العقيدة من خلاله أو في الفروع المترتبة على إثبات الأصل، ولا شك أن هذا أدى إلى تنوع هائل في الحجج حتى كثر البحث في الأدلة النقلية وما تتضمنها من معانٍ ودلائل، وكثر النظر في الطبيعة وما تحتويها من موجودات لتدعيم أصول الاعتقاد، (ولهذا ينظر كثير من الباحثين إلى علم الكلام على أنه هو الفلسفة الإسلامية الحقة، وأن المتكلمين هم فلاسفة الإسلام الأصلاء، لأن في مباحثهم الكلامية نلتقي بنظريات دقيقة ومذاهب محكمة هي من صميم البحث الفلسفي، ولا تقل دقة وعمقًا عن مذاهب الفلاسفة المشائين ونظرياتهم، ولكن تظل جميع تلك الموضوعات التي تناولها علم الكلام في إطار خدمة المسائل الكبرى للعقيدة الإسلامية وتأييدها بالبراهين العقلية)[1].

والحقيقة أن تحديد الموضوع لأي علم كان أمر مهم؛ وذلك لأنه يحفظ لهذا العلم كيانه واستقلاله، كما أنه يحدد المسائل الأساسية التي يبحث فيها ذلك العلم حتى لا تتداخل موضوعات العلوم المختلفة، نعم قد تحتاج العلوم إلى

(١) د. بدران مسعود بن لحسن: ماهية علم الكلام دراسة وصفية تاريخية ص١٩٨، بحث منشور ضمن مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد ١٩، جامعة حسيبية بن بو علي - الجزائر، ٢٠١٨م.

بعضها البعض وهذا شيء أساسي وحاصل، لكن يبقى هذا الاحتياج أو البحث عن طريق العرض وليس بحثًا أساسيًا.

وإنما وجبت الإشارة إلى ذلك لأمر مهم، ألا وهو إرادة الكثير الآن من دعاة الحداثة ومحاولتهم قلب حقيقة علم الكلام وتحويل مضمونه ومسائله الأساسية ومن كونه علمًا يبحث في ذات الله وصفاته وأفعاله، وعن النبوات والسمعيات وما يتعلق بهما، إلى كونه علم يختص بالإنسان وحده باعتباره العقل المفكر المتحقق في الوجود، وبالتالي يخرجون علينا بما يسمى علم الكلام الجديد في صورة تأويلية مغالية لا تتعلق بالموضوع الأساسي للعلم الأصلي، بل مجرد أخذ الموضوعات والتقسيمات الأساسية للعلم وإضفاء مسميات جديدة عليها ليس فيها إبداع ولا تجديد بقدر ما يوجد فيها هدم وقطيعة مع الموروث الديني، وهذا ما سيتضح أكثر عند تناول تصور الدكتور/ حسن حنفي لعلم الكلام الجديد الذي أفرد له مجلدات ضخمة جاءت تحت عنوان من العقيدة إلى الثورة.

٣- التعريف بالمدرسة الأشعرية:

تُعدّ المدرسة الأشعرية من أكثر المدارس والفرق انتشارًا بين المسلمين، حيث يطلق عليها بجانب المدرسة الماتريدية لتقارب الفكر بينهما مدرستي أهل السنة والجماعة، ولقد اشتهرت باسم الأشعرية نسبة إلى المؤسس والإمام الأول، الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن عبد الله بن موسى بن بلال بن بردة بن أبي موسى الأشعري، الذي ولد سنة ستين ومائتين[(١)]، وعاش في فترة من أهم فترات تطور علم الكلام الإسلامي، حيث كان رحمه الله تعالى في بداية حياته معتزليًا إلا أنه ترك الاعتزال وخرج عليه في أواخر القرن الثالث الهجري، ثم كرس حياته في محاورتهم والرد عليهم، ومن ثم تأسيس المدرسة الجديدة[(٢)].

---

(١) انظر: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الشهير بالخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٣/ ٣٦٠، تحقيق: الدكتور/ بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

(٢) انظر: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٣٤٧، تحقيق: =

ويعد الإمام أبو الحسن الأشعري المجدد الأول لعلم الكلام والناقل له من سيادة الاستقطاب الحاد بين العقلانية الاعتزالية -التي أعلت من شأن العقل على النقل ومالت بعض الميل بسبب تأثرها بالفلسفة اليونانية وذلك بعد ترجمتها للعربية في القرن الثالث الهجري- وبين النصيين الذين تمسكوا بظاهر النصوص وازدادوا جمودًا عليها بمقدار ما أحدثت الفلسفة اليونانية من تأثير في البيئة الإسلامية، حيث أنكروا دور العقل والقياس زعمًا منهم أن مقاصد الشريعة غائبة عنا حتى يأتي من يعرفنا بها[1].

وعلى المستوى العام للفكر الإسلامي والخاص بعلم الكلام فإن للإمام أبي الحسن الأشعري جهدا كبيرا في لم شمل الأمة على مذهب يتوسط فيه بين العقل والنقل ويعمل على تصحيح المعتقدات التي كاد أن يفسدها الجمود والتحيز سواء أكان للعقل على حساب النص من جهة المعتزلة والفلاسفة، أم للنص على حساب العقل من جهة أهل الظاهر الحشوية.

ومنذ ذلك الحين وبعد أن صاغ الإمام الأشعري معالم الوسطية أصبحت أغلبية أهل السنة الذين بدورهم يمثلون أغلبية المسلمين تدين مذهبه وتتبعه، ومن جهة أخرى أصبح علم الكلام معترفا به كعلم من العلوم التي تخدم الدين، وذلك بعد أن استحسن الإمام الأشعري الخوض فيه وألف في ذلك كتابه المعروف (استحسان الخوض في علم الكلام) بعد أن كان المحدثون وأئمة الفقه يحرمونه وينفرون الناس عنه، ليس لذات العلم ولكن بسبب المغالاة العقلية التي أحدثها

= د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع - مصر، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ، و د. محمد عمارة: معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام ص٢٠٤، الناشر: نهضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م.

(١) انظر: د. محمد عمارة: معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام ص٢٠٤، ومحمد عبد الرحمن الخميس: اعتقاد أئمة أهل السنة أصحاب الحديث ص٢٢٠، ٢٢١، الناشر: دار إيلاف الدولية - الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، و د. عدنان محمد أمامة: التجديد في الفكر الإسلامي ص٢٩٧، الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٤٢هـ.

علم الكلام الاعتزالي، لذا يقول طاشكبري زادة[١] في توضيح ذم الإمام أبي حنفية لعلم الكلام: (وأما قول أبي حنيفة: مع أني رأيت من تنحل بالكلام، وتجادل فيه، ليس سيماؤهم سيماء المتقدمين، ولا منهاجهم منهاج الصالحين، رأيتهم قاسية قلوبهم، غليظة أفئدتهم، لا يبالون مخالفة الكتاب والسنة، يدل دلالة صريحة على أنه أراد بالكلام المذموم كلام أهل الاعتزال الشائع في زمانه، وأما الكلام الذي ظهر في العصر الأخير، بالمساعي الجميلة من جهة أبي الحسن الأشعري فكل الغرض فيه موافقة الكتاب والسنة واقتداء أهل السنة والجماعة، فكيف يسوغ القول بحرمته أو كراهته والحالة هذه، على أن أبا حنيفة رحمه الله نفسه، تكلم في علم الكلام، مثل: كتاب الفقه الأكبر، وكتاب العالم والمتعلم، إذ صرح فيهما بأكثر مباحث علم الكلام)[٢]، وهذا التوجيه عائد أيضًا على من ذم علم الكلام من أئمة الإسلام المعتبرين[٣].

٤- منطلقات علم الكلام الأشعري:

سعى الإمام الأشعري بعد تركه الاعتزال إلى بلورة مذهب جديد، مذهب يقوم على التصدي للمغالاة العقلية التي قام بها كل من المعتزلة والفلاسفة، وتوجيه النقد والتصدي أيضًا للسلفية النصوصية التي التزمت بحرفية النص وألغت العمل العقلي مطلقًا، هادفًا من ذلك إلى جذب جمهور المسلمين بعيدًا عن تشبيه

(١) طاشكبري زادة: أبو الخير أحمد بن مصطفى بن خليل، عصام الدين طاشكبري زاده: مؤرخ تركي الأصل، ولد في بروسة، ونشأ في أنقرة، وتوفي سنة ٩٦٨هـ، من مصنفاته مفتاح السعادة ونوادر الأخبار في مناقب الأخيار. انظر: الأعلام للزركلي ١/ ٢٥٧.

(٢) طاشكبري زادة: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم ٢/ ١٤٠، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

(٣) أورد الإمام أحمد بن مصطفى المعروف بطاش كبرى أقوال أئمة الإسلام في ذم علم الكلام وتحريمه كالإمام مالك والشافعي وأبو حنيفة وغيرهم ثم وجه كلامهم بأنهم لم يقصدوا عموم العلم، وإنما قصدوا كلام أهل الأهواء والبدع والمغالين في استخدام العقل من المعتزلة والفلاسفة. انظر: المصدر السابق٢/ ١٤١.

وتجسيم أهل الظاهر الحشوية، وبعيدًا عن تنزيه المعتزلة الذين بالغوا في التجريد إلى حد التعطيل، حيث لم يقف الإمام أبو الحسن عند النصوص وحدها منكرا دور العقل كما فعل النصيون الحرفيون، ولا عند العقل كما فعل الفلاسفة، ولكنه يعتمد على النقل والعقل معًا مع تحكيم النقل مخالفًا في ذلك المعتزلة الذين يعتمدون على العقل والنقل مع تحكيم العقل إذا خالفت براهينه ظواهر النصوص[1].

والإمام الأشعري وإن خرج عن المعتزلة وانتقد فكرهم وأخذ يناظرهم ويحاورهم ويصنف في الردود عليهم، بل وينتقد مؤلفاته التي سبق وأن صنفها في نصرة الاعتزال[2]، إلا أنه قد حمل معه عقلانية ميزته عن المعتزلة والفلاسفة وعن السلفية النصوصية، وهي العقلانية التي جلبت عليه عداء هؤلاء النصوصيين بجانب عداء المعتزلة والفلاسفة، ومما ميز عقلانية الإمام الأشعري أنه مزجها بعدة منطلقات فكرية كان لها الدور الأكبر في تشكيل المعالم البارزة للمذهب الجديد وجعله أكثر شهرة وقبولا لدى الجمهور من المسلمين، وأهم هذه المنطلقات:

أ- فقه الإمام الشافعي: الذي كان الإمام أبو الحسن الأشعري على مذهبه رغم اعتزاليته، فضلًا على أن أباه كان من رجال الحديث، ولقد كان الاتجاهان متنافرين سواء بين الاعتزال وشافعية المذهب أو بين المعتزلة ورجال الحديث، ولقد نقل عن الإمام الشافعي أنه قد ذم المعتزلة وهاجمهم في كتبه ولم يقبل شهادتهم، ولقد كان للإمام الشافعي آراء عقائدية وأصولية تخالف الآراء الاعتزالية، لقد كان يقول بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، ويعتقد برؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة وشفاعة النبي لمرتكب الكبيرة يوم القيامة في الآخرة، وغير ذلك

---

(١) انظر: د. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي ص١٦٨، الناشر: دار الشروق - مدينة نصر، مصر، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

(٢) انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٣/ ٢٦٠، وابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/ ٢٨٥، وابن خلدون: مقدمة ابن خلدون ١/ ٢٧٦.

من العقائد التي ترجح عند الإمام أبو الحسن الأشعري أحقيتها عن المعتقد الاعتزالي فيها[١].

كما أن هناك من يذهب إلى أن الإمام الأشعري أعجب بالدور الذي قام به الإمام الشافعي بالتوسط بين أهل الحديث وأهل الرأي، أي بين مذهب الإمام أبي حنيفة الذي أعمل الرأي والقياس وكانت نظرته إلى الجزئيات والتفاصيل من غير مراعاة للقواعد والأصول، ومذهب الإمام مالك الذي اهتم بالخبر وأعرض عن الرأي وعن القياس، فجاء الإمام الشافعي ليجمع بين القواعد والفروع ويتوسط بين المذهبين[٢]، ولعل الإمام الأشعري كان على وعي بهذا الدور الذي قدمه الإمام الشافعي فأراد أن يقوم بدور مماثل في الأصول ينهي فيه الصراع الدائر في عصره بين غلو المعتزلة في العقل ووقوف الحنابلة عند النقل، و(هكذا ترجحت لدى الإمام أبي الحسن الأشعري شافعية مذهبه الفقهي حتى تعذر عليه إمكان التعايش مع أفكار المعتزلة)[٣].

ب- **الفكر الكلامي للكلابية**: من المنطلقات أيضًا التي اعتمد عليها الإمام الأشعري في تحديد معالم المذهب الأشعري، الآراء الكلامية للكلابية، وهي

---

(١) انظر: أبو القاسم علي بن الحسن بنهبة الله المعروف بابن عساكر: تاريخ دمشق ٥١/ ٣١٠، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، لبنان، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، بدون رقم طبع، وفخر الدين الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين: مناقب الإمام الشافعي «إرشاد الطالبين إلى المنهج القويم في بيان مناقب الإمام الشافعي ص٦٦، تحقيق: عبد الواحد الشافعي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ٢٠١٩، بدون، والإمام محمد أبو زهرة: الشافعي حياته وعصره وآراؤه وفقهه ص١٢٤، الناشر: دار الفكر العربي - مصر، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.

(٢) انظر: الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص٣٣٥، وما بعدها، تقديم: محمد حلمي عبد الوهاب، الناشر: دار الكتاب المصري - القاهرة، دار الكتاب اللبناني - بيروت، ٢٠١١م، بدون رقم طبع.

(٣) انظر: د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية ٢/ ٥٣، الناشر: دار النهضة العربية - لبنان، الطبعة: الخامسة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، و د. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي ص١٦٨.

فرقة كلامية تنتسب إلى أبي محمد بن عبد الله بن سعيد المتكلم البصري، الذي كانت له مناقشات مع المعتزلة وردود على أفكارهم، وتعتبر الكلابية هم سلف الأشاعرة ومشايخهم، ولقد اعترف أئمة الأشاعرة بذلك، حيث رأينا الإمام الشهرستاني يقول: (قالت الأشعرية ذهب شيخنا الكلابي عبد الله بن سعيد إلى . . .)[١] ثم يورد ما له من آراء، ويقول الإمام عبد القاهر البغدادي[٢]: (شيخنا أبو محمد بن عبد الله بن سعيد)[٣]، ويقول الإمام ابن عساكر[٤] مدافعًا عن الإمام ابن كلاب: (ونسب ابن كلاب إلى البدعة ثم لم يحك عنه قولا يعرف أنه بدعة فيوسم بهذا الاسم، وما علمنا من نسب إلى ابن كلاب البدعة والذي بلغنا أنه يتقلد السنة ويتولى الرد على الجهمية وغيرهم من أهل البدع)[٥]، ولقد اعترف الإمام ابن تيمية[٦] بفضل الإمام ابن كلاب وأكد القرب بينه وبين الإمام

(١) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام ص١٠٥، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ

(٢) **عبد القاهر البغدادي**: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، عالم متفنن، من أئمة الأصول، ولد ونشأ في بغداد، ومات في اسفرائين سنة ٤٢٩هـ من تصانيفه أصول الدين والناسخ والمنسوخ. انظر: الزركلي: الأعلام ٤/ ٤٨.

(٣) الإمام عبد القاهر البغدادي: أصول الدين ص١٠٤، الناشر: مدرسة الإلهيات بدار الفنون، استنبول - تركيا، الطبعة الأولى، ١٣٤٦هـ/١٩٢٨م.

(٤) **الإمام ابن عساكر**: علي بن الحسن بنهبة الله، أبو القاسم، ثقة الدين ابن عساكر بالدمشقي، كان محدث الديار الشامية، مولده في دمشق ووفاته بها عام ٥٧١هـ. من مصنفاته تأريخ دمشق الكبير، وتبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري.
انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان٣/ ٣٠٩، والزركلي: الأعلام ٤/ ٢٧٤.

(٥) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ص٤٠٦: الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ

(٦) **الإمام ابن تيمية**: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الخضر النميري الحراني الدمشقي الحنبلي، ولد في حران واشتهر بدمشق، وطلب إلى مصر من أجل فتوى أفتى بها، فتعصب عليه جماعة من أهلها فسجن مدة، ثم أطلق فسافر إلى دمشق سنة ٧١٢هـ. واعتقل بها سنة ٧٢٠هـ وأطلق ثم أعيد، ومات معتقلًا بقلعة دمشق سنة ٧٢٨هـ، له تصانيف كثيرة منها، الجمع بين العقل والنقل، منهاج السنة، السياسة الشرعية، انظر: الزركلي: الأعلام ١/ ١٤٤.

الأشعري في الأصول قائلًا: (والكلابية هم مشايخ الأشعرية فإن أبا الحسن الأشعري إنما اقتدى بطريقة أبي محمد بن كلاب وابن كلاب كان أقرب إلى السلف زمنا وطريقة وقد جمع أبو بكر بن فورك كلام ابن كلاب والأشعري وبين اتفاقهما في الأصول)[١].

وقد ذكر الإمام الذهبي[٢] أن الإمام ابن كلاب (أقرب إلى السنة من خصومه بكثير، وأنه لما أظهر المعتزلة القول بخلق القرآن، وقال أئمة السنة بل هو كلام الله غير مخلوق، أحدث ابن كلاب القول بأنه كلام قائم بذات الرب، بلا قدرة ولا مشيئة، وأن هذا لم يكن يتصوره عاقل، ولا خطر ببال الجمهور، حتى أحدث القول به ابن كلاب، وأنه قد صنف كتبا كثيرة في التوحيد والصفات، وبين فيها أدلة عقلية على فساد قول الجهمية)[٣].

ج- تراث السلفية: الذي يمثله الإمام أحمد بن حنبل الذي أصبح أنصاره مخالفيه بفعل الحرفية والجمود، ولقد اجتهد الإمام الأشعري أن يبين بعد تركه الاعتزال أنه يقول بقول أهل السنة والجماعة، ولما كان الإمام أحمد بن حنبل على رأس أهل السنة في النصف الأول من القرن الثالث الهجري وجدنا الإمام الأشعري يعلن صراحة أنه يتبعه ويدين بمذهبه ويخالف من يخالفه، حيث قال: (قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله ربنا ﷻ، وبسنة نبينا محمد ﷺ، وما روى عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل -نضر

---

(١) ابن تيمية: الاستقامة ١/١٠٥، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود - المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

(٢) الإمام الذهبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي حافظ، مؤرخ، تركماني الأصل، مولده ووفاته في دمشق، رحل إلى القاهرة وطاف كثيرا من البلدان حتى توفي سنة ٧٤٨هـ له تصانيفه كبيرة كثيرة تقارب المئة منها، دول الإسلام، وتاريخ الإسلام الكبير.
انظر: الزركلي: الأعلام ٥/٣٢٦.

(٣) الذهبي: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ١٧/٤٢٩، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته- قائلون، ولما خالف قوله مخالفون؛ لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق، ودفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين، وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام مقدم، وجليل معظم، وكبير مفهم)[١].

وهكذا وبقدر من العقلانية التي لم يتخل عنها الإمام الأشعري عندما ترك الاعتزال ونقض المعتزلة، وبمنهج الإمام الشافعي في أصول الفقه، ومنهج المتكلمين من أهل السنة، وخاصة ابن كلاب، وسلفية الإمام أحمد، وبكل هذه المنطلقات ومنها انطلق الإمام الأشعري مؤسسًا للمنهج الجديد صانعًا تحوله الفكري التاريخي لعلم الكلام على مستوى المنهج والقضايا.

فهو يتفق مع السلفية على الأمور الثلاثة التي اجتمعت عليها ولم يختلف أئمتها فيها، وهي: أن القرآن كلام الله غير مخلوق. وأن المؤمنين يرون ربهم في الآخرة. وأنه تعالى فوق العالم[٢].

كما أن الإمام الأشعري اجتهد في الجمع بين الآراء والفرق المختلفة، فهو يرى في تنزيه المعتزلة تعطيلًا وفي تشبيه الحشوية تعطيلًا، فتوسط بينهما بإثبات صفات هي معان زائدة على الذات مفهومًا ثم تأول الصفات الخبرية حتى يتجنب التعطيل من ناحية والتشبيه والتجسيم من ناحية أخرى[٣].

وهو يرى الجبرية الخلص ينكرون أن يكون للعبد أي تأثير في الفعل وأنه عندهم كالريشة في مهب الريح، ويرى المعتزلة يقولون إن الإنسان حر مختار خالق لأفعاله على سبيل الحقيقة لا على سبيل المجاز، فيقدم نظرية الكسب كمذهب وسط بين الفريقين، فيميز بين الفعل الاضطراري والاختياري للإنسان،

---

(١) أبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة ص٢٠، تحقيق: د. فوقية حسين محمود، الناشر: دار الأنصار - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ.

(٢) انظر: أبو الحسن الأشعري: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ص١٧، ٣٣، ٦١، وما بعدها، تقديم وتعليق: د. حمودة غرابة، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

(٣) انظر: المصدر السابق ص٢٤.

ثم يثبت للإنسان قدرة واستطاعة مع الفعل، مع القول بأن تأثيرهما فيه لا يرتقي لدرجة الخلق والإيجاد[١].

وفي السعي المستمر إلى التوسط بين المذاهب رأى الإمام الأشعري المشبهة يثبتون رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة على نحو يحيز الله تعالى ويجسمه، وأن المعتزلة ينكرون الرؤية مطلقًا وذلك لأن الرؤية تستلزم الجسمية فعطلوها بناء على ذلك، فجاء المذهب الأشعري يقول برؤية بصرية لا تستلزم الجسمية[٢].

وهو يرى أن الحشوية يقولون بقدم القرآن النفسي واللفظي معًا معنى وحروفًا وأصواتًا، والمعتزلة يقولون إنه مخلوق، فقال هو متوسطًا بين المذهبين بقدم الكلام النفسي وحدوث الكلام اللفظي المتمثل في الحرف والصوت[٣]، (وهكذا وعلى هذا النحو كانت وسطية الإمام الأشعري بين السلفية النصوصية وأهل الاعتزال، حتى أن الناظر في ثبت المؤلفات المنسوبة إليه يرى فصولها وقضاياها تجسيدًا لهذه الوسطية، فكما هاجم الفلاسفة والطبعيين والدهريين هاجم المشبهة والحشوية والنصوصيين وكذلك هاجم التيار الاعتزالي)[٤].

ولقد أوضح الإمام ابن عساكر أن الإمام أبا الحسن الأشعري لم يخترع مذهبًا خامسًا فوق المذاهب الأربعة المشهور (وإنما أقام من مذاهب أهل السنة ما صار عند المبتدعة دارسًا، وأوضح من أقوال من تقدمه من الأربعة وغيرهم ما غدا ملتبسا، وجدد من معالم الشريعة ما أصبح بتكذيب من اعتدى منطمسا)[٥] كما أكد الإمام ابن عساكر أن اتباع الإمام الأشعري ليس قائمًا على التقليد والعصبية وإنما قائم على تأييد الأدلة لصحة المذهب، واتباع ما جاء به الأئمة الأوائل، إذ يقول: (ولسنا ننتسب بمذهبنا في التوحيد إليه على معنى أنا نقلده فيه

(١) انظر: المصدر السابق ص٩٣.

(٢) انظر: المصدر السابق ص٦١.

(٣) انظر: أبو الحسن الأشعري: اللمع ص٢٤.

(٤) د. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي ص١٧٠.

(٥) ابن عساكر: تبين كذب المفتري ص٣٦١.

ونعتمد عليه ولكنا نوافقه على ما صار إليه من التوحيد لقيام الأدلة على صحته لا لمجرد التقليد ... ولسنا نرى الأئمة الأربعة الذين عنيتم في أصول الدين مختلفين بل نراهم في القول بتوحيد الله وتنزيهه في ذاته مؤتلفين وعلى نفي التشبيه عن القديم ﷻ مجتمعين والأشعري رحمه الله في الأصول على مناهجهم أجمعين فما على من انتسب إليه على هذا الوجه جناح ولا يرجى لمن تبرأ من عقيدته الصحيحة، فالموحدون بأسرهم أشعرية ولا يضر عصابة انتمت إلى موحد مجرد التشنيع عليها بما هي منه برية)[1].

٥- تطور وتجديد المذهب الأشعري:

إذا كنا الآن نطالب بالتجديد والتطور في علم الكلام حتى يواكب روح العصر ويتماشى مع متطلباته، فإننا لابد أن نعطي الأئمة القدماء حقهم في إحداث التطور الكلامي في المذهب الأشعري من عصر إلى آخر حتى يواكب الروح الدينية والعقلية الموجودة في بيئتهم، فلسنا أول من يدعو إلى التجديد ولسنا أول من نحاول إحداثه بل سلفنا من علماء الكلام كانت لديهم المحاولات المستمرة والفعالة لإحداث هذا التطور وهذا التجديد، فالمتتبع للمدرسة الأشعرية يرى أن الإمام أبا الحسن أول من جدد علم الكلام الإسلامي وحوله من المغالاة العقلية إلى التوسط بين العقل والنقل، واقتداء مصحوبًا بالدليل بالإمام الأشعري فعل أئمة المذهب من بعده، فإذا كان الإمام الأشعري أرسى قواعد المذهب الجديد ونقل علم الكلام من طور الميل والمغالاة العقلية إلى التوسط بين العقل والنقل، فإن (الذين رفعوا قواعد المذهب، وفصلوا مجمله، وشرحوا إشارته الفكرية التي أثارها أو أثارها عليه خصومه، ومن ثم بلوروا الأشعرية، بل وطورها، كانوا هم الأئمة والأعلام الذين خلفوا الأشعري وتعاقبوا من بعده، مقتفين آثار القواعد التي وضعها، ومنطلقين من النهج الوسطي الذي حدده)[2].

---

(١) المصدر السابق ص٣٦٢، بتصرف يسير.

(٢) د. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي ص١٧٠.

وأبرز هؤلاء الأئمة الذين قاموا ونهضوا بهذه المهمة:

الإمام أبو بكر الباقلاني[١]، وإمام الحرمين الجويني[٢]، والإمام الغزالي، والإمام الرازي، والإمام الإيجي، والإمام السعد، فلقد كان هؤلاء بحق أبرز الفرسان وأعظم البناة لصرح الأشعرية كمذهب ومدرسة وتيار، فلقد أعطى هؤلاء لميدان التجديد والتطور لعلم الكلام ككل ولقواعد ومنهج الإمام الأشعري كمذهب خاص بهم جرعة من العقلانية أكبر مما أعطاها الإمام الأشعري.

فبحكم انتشار الفلسفة اليونانية وتأثر الكثير بها نجد عند الإمام الباقلاني الاحتكام إلى المنطق والجدل النظري والأدلة والبراهين العقلية بشكل كبير خاصة في المسائل التي يتوقف عليها ورود الشرع مثل إثبات وجود الله تعالى وصفاته التي يتوقف عليها فعله تعالى، وذلك أكثر من الوقوف على أدلة السمع والنصوص والمأثورات، وفي نفس الوقت كان الاستئناس بالشرع في هذه المسائل حاضرًا تقوية لحجية العقل[٣]، وذلك بعد ما كان التوسط حاضرا بين العقل والنقل قائما في جميع المسائل لا فرق بين ما يتوقف عليه ورود الشرع وفعل الله تعالى وبين ما لا يتوقف عليه فعله تعالى.

---

(١) **الإمام الباقلاني**: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر: قاض، من كبار علماء الكلام. انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة. ولد في البصرة، وسكن بغداد فتوفي فيها سنة ٤٠٣هـ، من مؤلفاته إعجاز القرآن والإنصاف.
انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٣/ ٣٦٤، والزركلي: الأعلام ٦/ ١٧٦.

(٢) **الإمام الجويني**: هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف إمام الحرمين الجُوَيْني الشَّافعي النيسابوري، المتوفى سنة ٤٧٨هـ، عن ٦٠ سنة، كان أصوليًا، متكلمًا، أديبًا، محققًا، تفقّه على والده وكان والده يُعجب به ويسرُّ، من مصنفاته نهاية المطلب، والأساليب، والشامل والبرهان، وغيرها.
انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٧/ ١٨١، الناشر دار الحديث - القاهرة، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م. ومصطفى بن عبد الله المعروف بحاجي خليفة: سلم الوصول إلى طبقات الفحول ٢/ ٣٠٥، تحقيق: محمود عبد القادر الأرناؤوط، الناشر: مكتبة إرسيكا، إستانبول - تركيا، ٢٠١٠م.

(٣) انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ص٢١، وما بعدها، تحقيق: الشيخ عماد الدين أحمد حيدر، النشر والطبع: مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

وفي السعي المستمر لتطوير المذهب الأشعري فإن الإمام الباقلاني كان له الدور الأول في وضع المقدمات العقلية لمباحث العقيدة وعلم الكلام، مثل مباحث الجوهر، والعرض، وأقسام العلوم، الكلام على الموجودات وأنواعها، ولقد شهد لهذا التطور الحاصل على يد الإمام الباقلاني ابن خلدون قائلًا: (وكثر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري، واقتفى طريقته من بعده تلميذه ... وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني فتصدر للإمامة في طريقتهم، وهذبها ووضع المقدمات العقلية، التي تتوقف عليها الأدلة، والأنظار، وذلك مثل: إثبات الجوهر الفرد والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعًا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها، لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول)[1].

وهكذا فإن الإمام الباقلاني قد تم على يده توضيح بعض النقاط وتحديد بعض المفاهيم التي أسهمت في تعديل المذهب الأشعري من بعض الوجوه إلى حد يرى محمود محمد الخضيري ودكتور محمد عبد الهادي أبو ريده أنه يقربه بعض الشيء من المذهب الاعتزالي، حيث أكد ما قاله ابن خلدون من (أن القيمة الكبرى لعمل الباقلاني ... كانت في التنهيج وفي بناء مذهب الأشاعرة الكلامي والاعتقادي بناء منظمًا لا من حيث الطريقة المنطقية الجدلية فحسب، بل من حيث وضع المقدمات التي تبنى عليها الأدلة، ومن حيث ترتيب المقدمات بعضًا بعد بعض، على نحو يدل على امتلاك ناصية فن الجدل وعلى طول اعتبار في أصول الاستدلال، وعلى مران الاستنتاج الذي تجتمع فيه صورة الاستدلال وطريقته اجتماعًا منسقًا يدل على الخطوة الكبيرة التي خطاها الباقلاني، وعلى تكوينه الفكري لبناء كلامي يوازي ما يعرف في تاريخ الفلسفة الأوروبية ما يعرف بالفلسفة المدرسية)[2].

---

(١) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون ص٢٦٩.

(٢) محمود محمد الخضيري، و د. محمد عبد الوهاب أبو ريده: مقدمة تحقيق تمهيد الأوائل =

وإذا انتقلنا لإمام الحرمين الجويني نجد أنه تبنى التجديد في المذهب الأشعري من خلال ردوده ومناقشاته لبعض من آراء شيوخه السابقين التي رأى أنها تستحق النقد والتصحيح، فالإمام الجويني معروف ومشهور بأشعريته بل يعد من أعظم الأعلام المدافعين عن الإمام الأشعري والأشعرية، إلا أنه رغم ذلك وانطلاقًا من ترك العصبية والتقليد لم يسلم الأشاعرة السابقون عليه، بل لم يسلم الأشعري نفسه من محاوراته وردوده، وليس أدل على ذلك من نقده لمسألة الكسب، والتكليف بما لا يطاق[1]، وغير ذلك من المسائل التي قوت عملية النقد الذاتي داخل المذهب الأشعري وأعطت الانطلاقة لمن جاء بعده في تصحيح المذهب وتعديله والإضافة عليه.

وعند الإمام الغزالي يتحرك التطور من خلال الإضافة العقلانية المستعينة بوسطية الإمام الأشعري والمنطلقة منها، فبعد أن كانت وسيطة الإمام الأشعري بين العقل والنقل نراها الوسطية التي تمزجهما معًا، وفي نفس الوقت تغلب جانب النقل على العقل عند حدوث التعارض بينهما، وجدناها عن الإمام الغزالي تجزم جزما قاطعًا بنفي التعارض بينهما، سالكة سبيل تأويل النقل إن هو تعارض

= وتلخيص الدلائل للإمام الباقلاني ص١٥، الناشر: دار الفكر العربي - القاهرة، بدون رقم طبع وتاريخ نشر، وانظر: د. محمد عبد الرحمن بن صالح المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ص٥٥٢، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

(١) يقول الإمام الجويني ناقدًا مذهب الأشعري في الكسب وفي التكليف بما لا يطاق: نقل الرواة عن الشيخ أبي الحسن الأشعري ﷺ أنه كان يجوز تكليف مالا يطاق ثم نقلوا اختلافا عنه في وقوع ما جوزه من ذلك وهذا سوء معرفة بمذهب الرجل فإن مقتضى مذهبه أن التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة وهذا يتقرر من وجهين:

أحدهما: أن الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل والأمر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه وهو إذ ذاك غير مستطيع . . .

والثاني: أن فعل العبد عنده واقع بقدرة الله تعالى والعبد مطالب بماهو من فعل ربه ولا ينجى من ذلك تمويه المموه بذكره الكسب).

انظر: الجويني: البرهان في أصول الفقه ١/ ١٥، تحقيق صلاح محمد عويضة، الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

ظاهره مع برهان العقل، حتى يزول التعارض ويتحقق الاتفاق الكامل بين النقل والعقل، انطلاقًا من عدة شروط ومواصفات لابد منها للتأويل للاعتداد بالنص في ميدان البرهنة والحجاج، يقول الإمام الغزالي مقررًا ذلك: (كل ما ورد السمع به ينظر، فإن كان العقل مجوزًا له وجب التصديق به قطعًا إن كانت الأدلة السمعية قاطعة في متنها ومستندها لا يتطرق إليها احتمال، وجب التصديق بها . . . وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به ولا يتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول، وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة، والصحيح منها ليس بقاطع بل هو قابل للتأويل، فإن توقف العقل في شيء من ذلك فلم يقض فيه باستحالة ولا جواز وجب التصديق أيضًا لأدلة السمع فيكفي في وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالإحالة)[1].

وامتدادًا لتطور المذهب ونبذ العصبية والجمود والتقليد، وجدنا الإمام الغزالي ينتقد بشده التعصب المذهبي الأعمى داخل المذهب الأشعري وخارجه، وإنما فعل الإمام الغزالي هذا؛ وذلك لأنه كان من الطبيعي أن يلقى هذا التجديد وهذا التطور الحاصل في المذهب قدرًا من الرفض والنفور من قبل خصوم المذهب ومن قبل الأشاعرة أنفسهم الذين وقفوا عند القواعد التي وضعها الإمام الأشعري ولم يتعدوها، يربطهم بها رباط العصبية التي تصيب عامة أتباع المذاهب، لذا وجدنا الإمام الغزالي وهو يوجه النقد لهذا التعصب المذهبي وجمهوره يخص فريقا من الأشعرية ضمن من يوجه إليهم الانتقاد، فيقول في نص يبلغ فيه قمة العقلانية واتساع الأفق على حد وصف الدكتور/ محمد عمارة[2] رحمه الله: (وأما اتباع العقل الصرف فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى الذين أراهم الله الحق حقًا وقواهم على اتباعه، وإن أردت أن تجرب هذا في الاعتقادات فأورد على فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جلية فيسارع إلى

(١) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص١١٦، تحقيق: عبد الله محمد الخليلي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

(٢) انظر: د. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي ص١٧٣.

قبولها، فلو قلت له إنه مذهب الأشعري ﷺ لنفر وامتنع عن القبول وانقلب مكذبًا بعين ما صدق به مهما كان سيء الظن بالأشعري، إذ كان قبح ذلك في نفسه منذ الصبا. وكذلك تقرر أمرًا معقولًا عند العامي الأشعري ثم تقول له إن هذا قول المعتزلي فينفر عن قبوله بعد التصديق ويعود إلى التكذيب)[1].

وليس يعيب الإمام الغزالي على عوام المذهب فحسب، بل يعيب أيضًا على المتوسمين منهم باسم العلم؛ (فإنهم لم يفارقوا العوام في أصل التقليد بل أضافوا إلى تقليد المذهب تقليد الدليل فهم في نظرهم لا يطلبون الحق بل يطلبون طريق الحيلة في نصرة ما اعتقدوه حقًا بالسماع والتقليد، فإن صادفوا في نظرهم ما يؤكد عقائدهم قالوا قد ظفرنا بالدليل، وإن ظهر لهم ما يضعف مذهبهم قالوا قد عرضت لنا شبهة، فيضعون الاعتقاد المتلقف بالتقليد أصلًا وينبزون بالشبهة كل ما يخالفه، وبالدليل كل ما يوافقه، وإنما الحق ضده؛ وهو أن لا يعتقد شيئًا أصلًا وينظر إلى الدليل ويسمي مقتضاه حقًا ونقيضه باطلًا وكل ذلك منشؤه الاستحسان والاستقباح بتقديم الألفة والتخلق بأخلاق منذ الصبا)[2].

وإذا انتقلنا إلى الإمام الرازي وجدنا أنه يمثل مرحلة هامة من مراحل تطور المدرسة الأشعرية، وهي مرحلة التعمق في دراسة الفلسفة ونقدها -إيجابًا وسلبًا- التي بدأها الإمام الغزالي، فالإمام الرازي رغم أشعريته المعروفة ودفاعه العقلي عن مذهبه، إلا أنه أفاض في دراسة الفلسفة فوافق أصحابها حينًا وخالفهم حينًا آخر، حتى اختلفت الآراء حوله، (هل كان متكلمًا فيلسوفًا مثل الفارابي[3]

(١) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص٩٣.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) الفارابي: هو محمد بن محمد بن طرخان أبو نصر التركي الفارابي الحكيم صاحب الفلسفة، كان بارعًا في الكلام والمنطق والموسيقى، وله تصانيف مشهورة، وبكتبه تخرج أبو علي بن سينا، مات في رجب سنة ٣٣٩هـ، وقيل سنة ٣٤٣هـ.
انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ٥/ ١٣٥-١٦١، والزركلي: الأعلام ٧/ ٣٧١.

وابن سينا[١]؟ أم متكلمًا مناهضًا للفلسفة؟ أم أنه متكلم متفلسف يؤيد الفلاسفة حينًا ويؤيد المتكلمين آخر؟ أم أنه مر بمراحل في حياته، يميل إلى الفلسفة في مرحلة ثم يتخلى عنها إلى علم الكلام في مرحلة لاحقة؟[٢].

ومهما يكن من أمر فإن ما أحدثه الإمام الرازي قد أعطى المذهب الأشعري الثقل العقلي في تقرير العقيدة والرد على المخالفين إلى الحد الذي يذهب البعض فيه إلى أن (أبا حامد ونحوه لم يصل إلى تحقيق ما بلغه الإمام الرازي ... وأن الرازي أتى في ذلك منتهى نهاية العقول والمطالب العالية بما يعجز عنه غيره من ذوي الأقدام، حتى كان فهم ما يقوله عندهم هو غاية المرام، وإن كان فضلاؤهم مع ذلك معترفين بما في كلامه من كثرة التشكيك وكثرة التناقض في الآراء والطرائق، وأنه موقع لأصحابه في الحيرة والاضطراب غير موصل إلى تحقيق الحق الذي تسكن إليه النفوس وتطمئن إليه الألباب، لكنهم لم يروا أكمل من هذا الباب).

ومما يشهد لهذا التطور عند الإمام الرازي اجتهاده المستمر في تحرير محل النزاع بين الفرق وبيان مدى الاتفاق والاختلاف بينها حتى يورد النفي والإثبات على معنى واحد، وانطلاقًا من هذا عمل الإمام الرازي على تضييق هوة الخلاف بين الفرق، أو القول بانفكاك جهة البحث بينها ليوضح أن الخلاف في كثير من المسائل ليس على حقيقته، كما أنه أعلن في كثير من المسائل التي اشتد فيها النزاع والتناحر عضل العقل عن حلها، وأن الحيلة فيها ترك الحيلة حتى

---

(١) ابن سينا: هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا الحكيم المشهور، ولد ببلخ، وانتقل منها إلى بخاري واشتغل بالعلوم وحصل الفنون، من تصانيفه كتاب «الشفاء» في الحكمة، والنجاة و«الإشارات» و«القانون» وغير ذلك توفي سنة ٣٧٠هـ.

انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان ٢/ ١٥٧، ١٦٠، وأبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن قُطلُوبغا السودوني: تاج التراجم في طبقات الحنفية ص١٦٢، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، الناشر: دار القلم - دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٣-١٩٩٢م.

(٢) د. عبد الرحمن بن صالح: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ص٦٥٧.

لا تتفرق الأمة بسبب مسألة من المسائل الفرعية التي لا تدخل في أصل من أصول الدين[١].

وهكذا وعلى هذا النحو سار التطور والتجديد في المذهب الأشعري على نحو يبعد كلية عن التعصب والتقليد الأعمى للمؤسس الأول الإمام أبي الحسن الأشعري، تجديد وتطور يشهد بعدم جمود الفكر الأشعري، بل تحركه باستمرار نحو المعايشة الفكرية التي تفرضها البيئة مع الحفاظ على أصول الدين وثوابته، مما يجعلنا نرد مبدئيًا على دعوى الجمود والتعصب في المذهب الأشعري، والتي سيتهم بها ابن رشد وحسن حنفي الفكر الأشعري عامة فيما بعد.

❁ ❁ ❁

(١) ففي مسألة زيادة الصفات على الذات نراه يقول: (وعقول البشر قاصرة عن الوصول إليهذه المضايق). الرازي: معالم أصول الدين ص٦٢، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: دار الكتاب العربي - لبنان بدون سنة نشر، ونراه يقول في تحرير محل النزاع بين المعتزلة والأشاعرة في صفة الكلام: (فالذي يقوله المعتزلة من أنه يجوز أن يكون الحي متكلمًا بكلام قائم بالغير حق وصدق، والذي يقوله أصحابنا من أنه يمتنع أن يكون الحي متكلمًا بكلام قائم بالغير حق وصدق، إلا أن الكلام الذي يشير إليه المعتزلة له معنى، والكلام الذي يشير إليه أصحابنا له معنى آخر، والفريقان لما لم يشتغلوا بتلخيص محل النزاع، لا جرم خفيتهذه المباحث والمطالب). الرازي: الأربعين في أصول الدين ص٢٥٢، تحقيق: الدكتور/ أحمد حجازي السقا، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، الطبعة، الأولى، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، وفي مسألة أفعال العباد يقول بعد إلزام كافة المذاهب بالجبر بناء على إثبات علم الله الأزلي: (فإن قال قائلهب أنهذا الإشكال لازم على الكل فما الحيلة لنا ولهم في دفعه؟ قلنا: الحيلة ترك الحيلة، والاعتراف بأنه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، وأنه لا يسأل عما يفعل وهم يسئلون). الرازي: الأربعين ص٣٣٢.

ثانيًا: التعريف بابن رشد وأسباب محنته

١- نسبه ونشأته:

هو الإمام والفقيه والقاضي والفيلسوف أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي القرطبي، المعروف والمشهور بابن رشد الحفيد تمييزا له عن أبيه وجده اللذين كانا قاضيين وفقيهين مشهورين[١]، وقد وُلد في قرطبة سنة عشرين وخمسمائة وذلك قبل وفاة جده بأيام قليلة[٢].

نشأ ابن رشد الفيلسوف في حضن أسرة أندلسية عريقة، كانت من أكثر أسر الأندلس شهرة ووجاهة؛ حيث اشتهرت أسرته بالعلم والورع، هذا فضلًا عن صيتهم الواسع في مجالي الفقه والقضاء، حيث شغلت أسرة الفيلسوف ابن رشد أرفع المناصب في هذين المجالين وتوارثوها جيلًا بعد جيل، فقد كان جده قاضيًا بالأندلس وفقيهًا مشهورًا درس الفقه المالكي واشتهر بالفتوى فيه، حيث كان

---

(١) فقد جاء في توضيح المشتبه للقيسي (ابن رشد: بضم، وسكون الشين المعجمة، تلهيا دال مهملة؛ أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الفقيه، مشهور، وحافده أبو الوليد محمد بن أحمد بن أبي الوليد بن رشد الشهير بالحفيد ابن رشد القرطبي المتكلم الفيلسوف، توفي سنة خمس وتسعين وخمس مئة، وابنه أبو القاسم أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي، روى عن أبيه الحفيد، وابن بشكوال، وعنه أبو القاسم بن الطيلسان، وكان فقيها بصيرا بالأحكام، ولي القضاء، وتوفي سنة اثنتين وعشرين وست مئة).

انظر: أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد ابن أحمد بن مجاهد القيسي: توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم ٤/ ١٩١، تحقيق: محمد نعيم العرقسوس، الناشر: دار الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

(٢) انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء: ٥/ ٤٢٦، وأبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العَكري الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٦/ ٥٢٢: تحقيق: محمود الأرناؤوط: الناشر: دار ابن كثير - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، والزركلي: الأعلام: ٥/ ٣١٨.

المذهب المالكي هو المذهب الذي يتبعه أهل الأندلس، ويكاد يجتمع المؤرخون على وصف ابن رشد الجد بأنه كان فقيها عالما، حافظا للفقه، مقدما فيه على جميع أهل عصره، عارفا بالفتوى، بصيرا بأقوال أئمة المالكية، نافذا في علم الفرائض والأصول، وأنه من أهل الرياسة في العلم، والبراعة والفهم، كل ذلك مع الدين والفضل، والوقار والحلم، والسمت الحسن، والهدي الصالح، وأنه قد سار في القضاء بأحسن سيرة، وأقوم طريقة، وأن الناس كانوا يعولون عليه ويلجؤون إليه، وكان حسن الخلق، سهل اللقاء، كثير النفع لخاصته، جميل العشرة لهم بارا بهم[١].

أما ابن رشد الأب فقد نشأ نشأة أبيه، حيث أخذ منه العلم وتفقه عليه، وولي كذلك القضاء، فضلا على أنه ورث عن أبيه الخير والفضل والكرم والجود، وقد كان محببًا إلى الناس وبارًا بهم مقتفيًا أثر أبيه في ذلك، وقد اشتهر عنه أنه كان (فقيها حافظا بصيرا بالأحكام يقظانا ذكي الذهن سري الهمة كريم الطبع حسن الخلق)[٢].

وقد اقتفى ابن رشد الحفيد أثر جده ووالده، ودرس الفقه حتى برع فيه، وأقبل على علم الكلام، والفلسفة، وعلوم الأوائل، حتى صار يضرب به المثل فيها، وقد ورث ابن رشد عن أبويه كثيرا من مواهبهما النظرية، وسلك بطبيعة الحال مسلك أسرته في حب العلم والإقبال على التحصيل، وكان قد حفظ موطأ الإمام مالك وهو الكتاب الأول والأساسي لمذهب الإمام مالك مما أهله لتولي القضاء في أشبيلية وقرطبة، فكان جامعًا لشتى العلوم والمعارف[٣].

---

(١) انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٤/ ٣٥٩، وأبو الحسن علي بن عبد الله بن محمد بن محمد ابن الحسن الجذامي النباهي: تاريخ قضاة الأندلس (المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا) ص٩٩، ١٠٠، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، الناشر: دار الآفاق الجديدة - بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

(٢) إبراهيم بن علي بن محمد، برهان الدين اليعمري: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ص٥٣، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

(٣) انظر: ابن الأبار، محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي البلنسي: التكملة لكتاب الصلة ٣/ ٧٤، تحقيق: عبد السلام الهراس، الناشر: دار الفكر - بيروت، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، بدون رقم طبع.

ولا شك أن ابن رشد قد وجد رعاية كاملة من أبيه، فهذا دأب بيوت العلماء يهتمون ويعتنون بتثقيف وتعليم أبنائهم، وهكذا حدث مع ابن رشد فلقد كانت أسرته ترى فيه امتدادا لنسلهم واستمرارا لعقبهم، يعزون به بعضهم ويتسلون به عن الجد الفقيد الذي لم تطل حياته بعد ميلاد الولد الجديد ولم يشرف على تثقيف الحفيد تاركا أمره إلى أبيه وأقرب الناس إليه، ولم تذكر لنا المصادر الكثير عن بداية دراسة ابن رشد خاصة ما يتعلق بدراسته للعلوم الفلسفية، أما العلوم الشرعية من تفسير وحديث وفقه ونحو وبلاغة، فمما لا شك فيه أن ابن رشد جرى فيها جري أهل الأندلس؛ فإن أهل الأندلس عامة قد عنوا في حياتهم العلمية المبكرة بضربين من العلم هما اللغة، والفقه وما يتصل به من رواية الحديث[1].

وإذ انتقلنا بعيدًا عن أسرته وجدنا من حسن حظه أنه ولد وعاش في قرطبة، فمعلوم أن قرطبة من أعظم مدن الأندلس، عاش فيها كثير من العلماء وإليها ينسب الكثير منهم، وقد ذكر العلماء بأن قرطبة كانت بمنزلة الرأس من الجسد بالنسبة للأندلس، وأنها كانت موطن الكرماء ومركز العلماء، وكانت مركز إشعاع علمي وفكري وثقافي في عصر ابن رشد، هذا وقد اهتم أهلها بالعلم والعلوم حتى صارت الكتب والمكتبات تشكل شيئًا هامًا عند أهلها، بل حتى عند من لا يستطيع منهم القراءة، فقد تسابق الناس في اقتناء النادر والنفيس من الكتب والمخطوطات، وقد اهتم حكامهم وخلفاؤهم بالعلوم بشكل كبير، وجمعوا فيها من الكتب والكتاب ما لم يجمع قبل ذلك في مدينة واحدة، ولقد كان ابن رشد كثيرًا ما يتفاخر ويفتخر بفضل ومكانة قرطبة، حتى إنه قال في بعض مناظرته: (ما أدري ما نقول غير، أنه إذا مات عالم بإشبيلية فأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة

(١) انظر: الذهبي: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ١٩٩/٤٢، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة، الثانية، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، و د. جوده هلال، وحمد محمود صبح: قرطبة في التاريخ الإسلامي ص١٠٠، وما بعدها، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م، بدون رقم طبع.

حتى تباع فيها، وإن مات مطرب بقرطبة فأريد بيع آلاته حملت إلى إشبيلية، حتى قال وقرطبة أكثر بلاد الله كتبا)[١].

وهذا الجو الفكر والثقافي الذي عاش فيه ابن رشد لابد وأن يكون أثر فيه تأثيرًا عظيمًا، دولة محبة للعلم والعلماء وتشجعهم وتقربهم، وأهل الدولة نفسهم محبون للعلم ولاقتناء الكتب والمخطوطات، فمثل ذلك يشجع على القراءة والاطلاع والاشتغال بشتى العلوم والمعارف وهو ما استغله ابن رشد أحسن الاستغلال، وقرأ بل ونبغ في علوم كثيرة، (حتى حكي عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله وأنه سود في ما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحوا من عشرة آلاف ورقة ومال إلى علوم الأوائل فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره وكان يفزع إلى فتواه في الطب كما يفزغ إلى فتواه في الفقه مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب)[٢].

٢- محنة ابن رشد:

لعلم ابن رشد وشهرته في الأندلس قدمه ابن طفيل[٣] إلى سلطان الموحدين أبي يعقوب يوسف، ابن وخليفة السلطان عبد المؤمن، الذي كان له الحظ الوافر بين سلاطين عصره من الآداب وعلوم الأوائل، حيث كان محبا للعلم محسنًا للعلماء ومقربًا لهم، وقد كان لابن طفيل مكانة خاصة لديه فقد كان طبيبه الخاص ومستشاره الذي يثق به، وابن طفيل كانت له محادثات مع السلطان أبي يعقوب عن ابن رشد، حيث كثيرا ما كان يثني على علمه وبيته وأجداده حتى وقع حب ابن رشد في قلب السلطان فطلب رؤيته، ولقد نقل لنا الإمام عبد الواحد

---

(١) أحمد بن محمد المقري التلمساني: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ١/ ١٥٥، تحقيق: د. إحسان عباس، الناشر: دار صادر - بيروت، ١٩٦٨م.

(٢) انظر: ابن الأبار: التكملة ٢/ ٧٤.

(٣) ابن طفيل: هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي الأندلسي فيلسوف مسلم ولد بغرناطة، وتعلم الطب فيها، وخدم حاكمها، ثم أصبح طبيبا للسلطان أبي يعقوب يوسف، من أهم مؤلفاته قصة حي ابن يقظان، توفي سنة ٥٨١هـ.
انظر: الزركلي: الأعلام ٦/ ٢٤٩.

المراكشي[١] عن أبي بكر بندود بن يحيي القرطبي أحد تلميذ ابن رشد ما قاله ابن رشد نفسه عن أول لقاء له مع السلطان أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، حيث قال المراكشي: (أخبرني تلميذه الفقيه الأستاذ أبو بكر بندود بن يحيى القرطبي قال: سمعت الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة: لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما؛ فأخذ أبو بكر يثني علي ويذكر بيتي وسلفي، ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري، فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي أن قال لي: ما رأيهم في السماء -يعني الفلاسفة- أقديمة هي أم حادثة؟ فأدركني الحياء والخوف؛ فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة؛ ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء؛ فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس[٢] وأفلاطون[٣] وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم؛ فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا

---

(١) **عبد الواحد المراكشي**: محيي الدين عبد الواحد بن علي التميمي المراكشي، مؤرخ، ولد بمراكش، وتعلم بفاس والأندلس، من أشهر مؤلفاته المعجب في تلخيص أخبار المغرب، توفي سنة ٦٤٧هـ. انظر: الزركلي: الأعلام ٤/ ١٧٦.

(٢) **أرسطوطاليس**: (٣٨٤-٣٢٢ ق م) فيلسوف يوناني، تلميذ أفلاطون وأستاذ الأسكندر المقدوني، جرت فلسفته في اتجاه مغاير لمثالية أفلاطون، وتعاظم اهتمامها شيئًا فشيئًا بالعلم وظواهر الطبيعة، من أشهر آثاره الأورغانون في المنطق، وكتاب السياسة، وكتاب الطبيعة، وكتب ما وراء الطبيعة.
انظر: منير البعلبكي: معجم أعلام المورد ص٥٣، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

(٣) **أفلاطون**: (٤٢٨-٣٤٧ ق م) فيلسوف يوناني، يُعدهو وسقراط وأرسطو واضعي الأسس الفلسفية للثقافة الغربية، وكانت معظم مؤلفاته محاورات عالج فيها موضوعات مختلفة كالرياضيات، والسياسة، والتربية، وأشهر محاوراته كتاب الجمهورية، الذي رسم فيه صورة للمدينة الفاضلة كما تخيلها، مُعلنًا أن لا صلاح للجنس البشري إلا إذا أصبح الفلاسفة حكامًا.
انظر: منير البعلبكي: معجم أعلام المورد ص٦٠.

الشأن المتفرغين له، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت، فعرف ما عندي من ذلك؛ فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية ومركب)[١].

كما يذكر المراكشي أن أبا بكر بن بندود أخبره عن ابن رشد أنه قال: (استدعاني ابن طفيل يوما فقال لي: سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس، أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه، ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا لقرب مأخذها على الناس؛ فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تفي به؛ لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة، وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبرة سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه. قال أبو الوليد: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس)[٢].

وعلى إثر هذا قرب السلطان ابن رشد إلى جواره حتى أصبحت منزلته عنده لا تقل منزلة عن طبيبه الخاص ابن طفيل بل تزيد، ويشهد لهذا أن ابن رشد في عهد السلطان أبي يعقوب تنقل بين البلدان متوليًا القضاء، فقد ولي أولًا قضاء إشبيلية سنة ٥٦٥هـ، ثم قرطبة سنة ٥٦٧هـ، إلى أن وصل إلى ما وصل له أبوه وجده وهو منصب قاضي القضا أو ما يعرف بقاضي الجماعة وقتها[٣].

وبعد وفاة السلطان يوسف خلفه ابنه أبو يوسف يعقوب ابن يوسف ابن عبد المؤمن، فزاد في تقريب ابن رشد حتى صار من أوائل رجال الدولة ووجهائها، وقد توجس ابن رشد من هذا التقريب الشديد حتى إنه قال عندما استدعاه المنصور وقربه إليه وأجلسه إلى جانبه، ثم خرج من عنده وكثير من أصحابه ينتظرونه ليهنؤوه بمنزلته عند المنصور وإقباله عليه: (والله إن هذا ليس

(١) عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص١٧٩، تحقيق: د. صلاح الدين الهواري، الناشر: المكتبة العصرية - صيدا، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٦م.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) انظر: الذهبي: تاريخ الإسلام ٤٢/١٩٨، د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة ١/ ٢٠، الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

مما يستوجب الهناء به فإن أمير المؤمنين قد قربني دفعة إلى أكثر مما كنت أؤمله فيه، أو يصل رجائي إليه)[١].

ولم يلبث ابن رشد كثيرًا حتى تحقق ما كان يخشاه، فسريعًا ما انقلب عليه المنصور ونقم عليه فأمر بنفيه إلى ألسانة -بلدة قريبة من قرطبة- وتحديد إقامته فيها بحيث لا يخرج منها إلى غيرها، كما أمر أيضًا بنفي كثير مما يشتغلون بالفلسفة وكتب الأوائل إلى مواضع وبلدان أخرى.

وفي تفسير أسباب نقمة المنصور على ابن رشد عدة مذاهب:

أولها: أن ابن رشد كان قد صنف كتابًا في الحيوان، وذكر فيه أنواع الحيوان ونعت كل واحد منها، فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال: رأيت الزرافة عند ملك البربر، يعني المنصور، جاريا في ذلك على طريقة العلماء حينما يذكرون عظماء البلاد، فإنهم لا يستعملون عبارات التفخيم، ولا يلتفتون إلى ما يتعاطاه الملوك من التعظيم، فلما بلغ ذلك المنصور، صعب عليه، فكان أحد الأسباب الموجبة في أنه نقم على ابن رشد وأبعده، ويقال: إن مما اعتذر به ابن رشد أنه قال: إنما قلت: «ملك البربر» وإنما تصحفت على القارئ، فقال: ملك البربر[٢].

وقد ضعف هذه الرواية الدكتور/ محمد عابد الجابري، حيث علق عليها قائلًا: (وهذه من التخمينات الواهية التي تكذبها الوقائع؛ فكتاب الحيوان ألفه ابن رشد في اشبيلية سنة «٥٦٥هـ» كما نص ذلك هو نفسه عندما كان قاضيًا فيها لأبي يعقوب يوسف، أي ست سنوات قبل تولي المنصور الخلافة وخمسة عشر عامًا قبل هذه المحاكمة)[٣].

---

(١) أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي، أبو العباس ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص٥٣١، تحقيق: د. نزار رضا، الناشر: دار مكتبة الحياة - بيروت، ١٩٩٥م، بدون رقم نشر.

(٢) انظر: عبد الواحد المراكشي: المعجب ص٢٢٤، وابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء ٥٣٢، والذهبي تاريخ الإسلام ٢٢٤/٤٢، د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة ٢١/١.

(٣) الجابري: ابن رشد سيرة وفكر ص٦٣.

ثانيها: أن قوما من خصوم ابن رشد أرادوا الوشاية به عند أبي يوسف؛ ووجدوا إلى ذلك سبيلًا، (بأن أخذوا بعض تلك التلاخيص التي كان يكتبها، فوجدوا فيها بخطه حاكيا عن بعض قدماء الفلاسفة بعد كلام تقدم: فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة، فأوقفوا أبا يوسف على هذه الكلمة؛ فاستدعاه بعد أن جمع له الرؤساء والأعيان من كل طبقة وهم بمدينة قرطبة، فلما حضر أبو الوليد ﷺ قال له بعد أن نبذ إليه الأوراق: أخطك هذا؟ فأنكر! فقال أمير المؤمنين: لعن الله كاتب هذا الخط! وأمر الحاضرين بلعنه؛ ثم أمر بإخراجه على حال سيئة وإبعاده وإبعاد من يتكلم في شيء من هذه العلوم، وكتبت عنه الكتب إلى البلاد بالتقدم إلى الناس في ترك هذه العلوم جملة واحدة، وبإحراق كتب الفلسفة كلها، إلا ما كان من الطب والحساب، وما يتوصل به من علم النجوم إلى معرفة أوقات الليل والنهار)[1].

ويبدو أيضًا ضعف هذه الرواية إذ يبعد أن يُحاكم ابن رشد بسبب ما أورده عن الفلاسفة القدماء من أنهم كانوا يعبدون الكواكب والنجوم؛ فنقل الكفر ليس فيه تهمة؛ والقرآن الكريم نفسه قد صور مذاهب الكفار وذكر أقوالهم في كثير من آياته.

ثالثها: أن ابن رشد أنكر وجود قوم عاد؛ فقد رُوي أنه لما شاع في المشرق والأندلس على ألسنة المنجمة أن ريحا عاتية تهب في يوم كذا وكذا في تلك المدة تهلك الناس، واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس معه؛ واتخذوا الغيران والأنفاق تحت الأرض توقيا لهذه الريح؛ ولما انتشر الحديث بها وطبق البلاد استدعى والي قرطبة إذ ذاك طلبتها، وفاوضهم في ذلك، وفيهم ابن رشد وهو قاضي قرطبة حينئذ وابن بندود، فلما انصرفوا من عند الوالي تكلم ابن رشد وابن بندود وغيرهما في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب، فقال بعض الحاضرين: إن صح أمر هذه الريح فهي ثانية الريح التي أهلك الله تعالى بها قوم عاد؛ إذ لم تعلم ريح بعدها يعم إهلاكها، فانبرى إليه ابن رشد ولم

(١) عبد الواحد المراكشي: المعجب ٢٢٥.

يتمالك نفسه حتى قال: والله وجود قوم عاد ما كان حقا، فكيف سبب هلاكهم، فسقط في أيدي الحاضرين وأكبروا هذه الزلة التي لا تصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه[١].

هذا وقد ضعف الدكتور/ عبد الرحمن بدوي الرواية، ذاهبًا إلى أنها من أغرب الروايات في هذا الصدد، وإنها من اختراع بعض ممن يملؤهم الحقد على ابن رشد في قرطبة، لتحريض العامة عليه، وقد حدث هذا حتى أن ابن رشد نفسه حكى ذلك قائلًا: (إن أعظم ما طرأ علي في النكبة أني دخلت أنا وولدي عبد الله مسجدًا في قرطبة، وقد حانت صلاة العصر، فثار لنا بعضد سَفِلة العامة فأخرجونا منه)[٢].

رابعها: أن ابن رشد، كان يجري في أحاديثه مع الخليفة على مخاطبته دائما بقوله «تسمع يا أخي» وكان المنصور يُسِر له هذه الجرأة في مخاطبته[٣].

خامسها: أن ابن رشد كان وثيق الصلة بأبي يحيى أخي المنصور والي قرطبة والذي كان يخشى المنصور من منافسته إياه في الحكم والملوك[٤].

ويبدو أن الراجح في تفسير سبب النكبة، هو حملة الفقهاء ومن وراءهم من العامة على ابن رشد، وهذا ما ذكره أبو عبد الله الأنصاري[٥]، الذي قال عن

(١) أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك الأنصاري: الذيل والتكملة لكتابي الموصل والصلة ٤/ ٣٠، تحقيق: د. إحسان عباس، د. محمد بن شريفة، د. بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي - تونس، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

(٢) المصدر السابق ٤/ ٢٧.

(٣) محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس ٤/ ٢٢٨: الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة: الطبعة الثانية، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

(٤) الأنصاري: الذيل والتكملة: ٤/ ٢٦.

(٥) **أبو عبد الله الأنصاري**: محمد بن محمد بن سعيد بن عبد الملك الأنصاري الأوسي المراكشي، من أهل مراكش، مؤرخ وأديب ذو معرفة بالعربية واللغة والعروض، ولي قضاء مراكش مدة؛ ثم نحي عنها لحدة في خلقه، توفي بتلمسان سنة ٧٠٣هـ، من كتبه الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة. انظر: أبو الحسن النباهي: تاريخ قضاة الأندلس ص١٣٠، والزركلي: الأعلام ٧/ ٣٢.

ابن رشد: (إنه كان من أهل العلم والتفنن، وأخذ الناس عنه، واعتمدوه، إلى أن شاع منه ما كان الغالب عليه في علومه، من اختيار العلوم القديمة والركون إليها، وصرف عنانة جملة نحوها، حتى لخص كتب أرسطو الفلسفية والمنطقية، واعتمد مذهبه «أي مذهب أرسطو» فيما يذكر عنه ويوجد في كتبه، وأخذ ينحي يحمل على من خالفه، ورام الجمع بين الشريعة والفلسفة، وحاد عما عليه أهل السنة، فترك الناس الرواية عنه)[١].

لكن إن كان هذا يفسر موقف الفقهاء ومن وراءهم من العامة، فإنه لا يفسر موقف السلطان الموحد يعقوب المنصور بالله، إذ كان هو نفسه من المشتغلين بعلوم الأوائل، والحريصين على العناية بها والمقربين لأصحابها، وإنما الأرجح في تفسير موقفه هو الأسباب الشخصية التي مرت، من اختصاص ابن رشد بأبي يحيى، أخي المنصور، ثم رفعه الكلفة بينه وبين السلطان[٢].

٣- مؤلفات ابن رشد العلمية:

ترك ابن رشد كتبا ورسائل عديدة في شتى العلوم مثل الفلسفة والطب والفقه وعلم الكلام، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على صفاء ذهنه ونقاء قريحته وشمول علمه لكثير من المعارف، ويمكن تصنيف هذه المؤلفات إلى:

أولًا- تفسيرات أو شروح لكتب أرسطو: وفيها يورد ابن رشد نص كلام أرسطو فقرة فقرة بنصها الحرفي المترجم إلى العربية، ثم يأخذ في تفسير عبارات هذه الفقرة عبارة عبارة، وكلام ابن رشد متميز تماما عن نص أرسطو[٣]، وهذه مثل:

١- تفسير ما بعد الطبيعة.

٢- شرح كتاب البرهان.

٣- شرح السماء والعالم.

---

(١) الأنصاري: الذيل والتكملة ٤/ ٣٠.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة ١/ ٢٣.

(٣) انظر: المصدر السابق ١/ ٢٤.

٤- شرح السماع الطبيعي.

ثانيًا- تلخيصات لكتب أرسطو: وفيها يلخص ابن رشد بتوسع أحيانا كتب أرسطو ويبدأ الكلام فيها في كل فقرة بقوله: (قال)، ثم يورد بضع كلمات من أوائل الفقرة ويمضي بعد ذلك في التلخيص دون أن يتميز ما لأرسطو مما لابن رشد، ويستطرد أحيانا ويأتي بأمثلة من عنده خصوصا مما هو مستمد من التاريخ أو الأحوال السائدة في العالم الإسلامي، أو يورد أمثلة من الأدب العربي بدلا من أمثلة أرسطو[١]، وهذه مثل:

١- تلخيص كتاب الخطابة.

٢- تلخيص كتاب المقولات.

٣- تلخيص كتاب العبارة.

٤- تلخيص كتاب البرهان.

٥- تلخيص كتاب الجدل.

٦- تلخيص كتاب السفسطة.

٧- تلخيص كتاب الشعر.

٨- تلخيص كتاب السماع الطبيعي.

٩- تلخيص كتاب الحاس والمحسوس.

ثالثًا- جوامع صغار: وفيها يتحرر ابن رشد من نص أرسطو ويتحدث بنفسه وهي عروض موجزة مستقلة لمضمون كتاب من مؤلفات أرسطو دون تقيد بترتيب العرض الوارد فيها، وهذه مثل: جوامع كتب أرسطو طاليس في الطبيعيات والإلهيات[٢].

رابعًا- مؤلفات أصلية: وهي التي استقل ابن رشد بتأليفها بعيدا عن أرسطو وغيره[٣]، وهذه مثل:

---

(١) انظر: د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة ١/ ٢٤.

(٢) انظر: المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) انظر: المصدر السابق نفس الصفحة.

١- تهافت التهافت.
٢- فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال.
٣- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.
٤- ضميمة لمسألة العلم القديم.
٥- مقالة اتصال العقل بالإنسان.
٦- بداية المجتهد ونهاية المقتصد.

٤- وفاته:

ظل ابن رشد في معتقله في أليسانة ما يقرب من ثلاثة أعوام، ثم إن جماعة من أكابر أهل إشبيلية، خاطبوا المنصور في شأن الفيلسوف وزملائه، وتشفعوا لديه في سبيل إقالتهم والعفو عنهم، ونفوا بالأخص عن ابن رشد تهمة المروق والزيغ، وشهدوا بحسن إيمانه وسلامة عقيدته، فاستجاب المنصور إلى شفاعتهم، وعفا عن ابن رشد وزملائه، وذلك في عام أربعة وتسعين وخمسمائة، وهكذا استرد الفيلسوف حظوته ومكانته في البلاط الموحدي، وعاد إلى مراكش ليلتحق ببلاط الخليفة.

ولم يمكث ابن رشد بعد ذلك إلا فترة يسيرة، حتى توفي ليلة الخميس التاسع من شهر صفر لعام خمسة وتسعين وخمسمائة، وهو في الخامسة والسبعين من عمره، ودفن أولًا في مقبرة «باب تاغزوت» خارج مراكش، ثم حمل منها بعد أشهر قلائل إلى قرطبة مسقط رأسه، وموئل أسرته، ودفن في روضة آبائه بمقبرة ابن عباس[1].

❁ ❁ ❁

(١) انظر: عبد الواحد المراكشي: المعجب ص٢٢٥، وأبو عبد الله الأنصاري: الذيل والتكملة ٤/ ٣٣.

ثالثا: التعريف بحسن حنفي وسياق مشروعه الحداثي

أولًا- نسبه ونشأته:

هو حسن حنفي حسنين أحمد المغربي، ولد في التاسع من ذي القعدة سنة ١٣١٣هـ، الموافق ١٣ فبراير ١٩٣٥م، وكان مولده بالقاهرة في حي باب الشعرية، وكان بها تعليمه ونشأته، وهو ينحدر من أسرة ريفية من محافظة بني سويف إحدى محافظات مصر لكنها كانت تقيم بالقاهرة باستمرار، ولم يكن يذهب إلى بني سويف إلا في بعض الأوقات عندما تقرر الأسرة الذهاب للمشاركة في بعض المناسبات العائلية أو الذهاب لقضاء بعض الإجازات الصيفية، أو اضطرارا خوفا من غارات الألمان على القاهرة وأصوات المدافع، وكان جده الأكبر من أصل مغربي رحل إلى الحج من المغرب العربي إلى الحجاز سيرا على الأقدام وأثناء عودته عن طريق مصر استقر في بني سويف وتزوج سيدة من قبيلة مرة إحدى قرى بني سويف[١].

أما عن رحلته العلمية فقد أرسله والده إلى الكتاب في سن الرابعة؛ وذلك لأن النظام الدراسي وقتها كان لا يقبل الالتحاق بالمدارس الأولية قبل سن الخامسة، وكان التعليم بطبيعة الحال كما يذكر الدكتور/ حسن حنفي حفظ القرآن وتعلم بعض قواعد اللغة العربية وعلامات الإعراب[٢].

ولما بلغ سن الخامسة عام ١٩٤٠م انتقل إلى مدرسة سليمان جاويش الأولية التي مكث فيها خمس سنوات، والتي يقول عنها منتقدا معلميها: (وكان مدرسوها يعطون مجموعات تقوية بدلا من الدروس الخصوصية بخمسين قرشا في

(١) انظر: د. حسن حنفي: ذكريات (١٩٣٥-٢٠١٨م) ص١٩، ٣١، الناشر: مؤسسة هنداوي، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

(٢) المصدر السابق ص٣٠.

الشهر، وكنت التلميذ الوحيد الذي رفض لأنني لا أحتاج، وثانيًا أن الثمن كان خمسين قرشًا، وهو كثير على مصاريف الأسرة، وعندما رأى بعض المدرسين موقفي هذا أوقفني وعاقبني بأن وجه وجهي إلى الحائط)[١]، ولما كانت المدارس الأولية لا تؤهل الطلاب إلى الثانوية أو الجامعة، التحق حنفي بمدرسة السلحدار الابتدائية التي قضى فيها ثلاث سنوات (١٩٤٥-١٩٤٨م)، وفي عام ١٩٤٨م انتقل إلى مدرسة خليل أغا الثانوية التي ازداد فيها نضجًا وتعليمًا، وتعلم في المدرسة السباحة والموسيقى لكنه لم يلق دعما من أسرته لهذين النشاطين لاسيما السباحة التي كانت تعارضه أسرته في ممارستها خوفا عليه من الغرق، وقد حصل حسن حنفي على الثقافة في السنة الرابعة من التعليم الثانوي، وهي عبارة عن تعليم عام بدون تخصص، وعلى التوجيهية في السنة الخامسة وهي السنة التي تخصص فيها الدكتور/ حسن حنفي واختار تعلم الفلسفة، وفي توصيف هذه المرحلة يقول: (وكان لدينا نظام الثقافة بعد أربع سنوات حيث لا تخصص، والتوجيهية بعد خمس سنوات، حيث يختار الطالب بين ثلاث شعب، علمي، أو رياضة، أو فلسفة، ولم أكن أفضل العلمي؛ فهو دراسة الطبيعة، ويبدو أن اتجاهي كان دراسة الإنسان دون أن أعرف، ولما كان الأدبي شعبتين شعبة رياضة وشعبة فلسفة، وكان العقل أحد ملكات الإنسان، فاخترت أدبي رياضة، ودخل أستاذ الرياضيات فملأ السبورة السوداء بمعادلات فلم أفهم منه شيئا، فحولت في الحصة الثانية إلى أدبي فلسفة، ثم صرح المدرس بعد ذلك أنه قصد أن يعقد الطلبة، فمن كان هشًا ترك، ومن كان صلبًا بقى، ثم شرح هذه المعادلات التي هربتني معادلة معادلة)[٢].

وبعد أن استقر الدكتور/ حسن حنفي على دراسة الفلسفة رأى أنها كانت الاختيار الأفضل، حيث وجد أنها تجمع كل ما يريد من رسم وموسيقى وفكر، وفي ذلك يقول: (فما زلت أنشد الأفكار وأفلسف الفن، ويلتقي كلاهما في

(١) د. حسن حنفي: ذكريات ص٣٢.

(٢) المصدر السابق ص٣٤.

الصورة الفنية التي تتجاوز الصورة المرئية، حتى لو تحقق ذلك في وجه جميل، ابنة الجار أو الجزار)[١].

وفي عامه التخصصي أُعلن عن مسابقة التوجيهية في الأقسام الثلاثة فكان ترتيبه الأول على القطر، ثم حصل على الشهادة الثانوية بمجموع ٧٧,٥% وقد أقامت مدرسة خليل أغا حفلًا لتكريمه[٢].

ثم أُعلن عن مجانية التعليم الجامعي، وقد حصل عليها الدكتور/ حسن حنفي لأسباب عدة، منها: مجموعه في الثانوية الذي كان فوق السبعين، وكان معروفًا وقتها أن الذي يحصل على مجموع فوق السبعين بالمئة يحق له الحصول على منحة الدراسة المجانية بالجامعة. ومنها أيضًا حصوله على المركز الأول على القطر في مسابقة الفلسفة التي تؤهل للمجانية، ثم أخيرًا صدور قرار الثورة بمجانية التعليم الجامعي أسوة بالتعليم العام[٣].

وهنا دفعه تفوقه في مسابقة التوجيهية واجتياز الثانوية في تخصص الفلسفة إلى الالتحاق بجامعة القاهرة كلية الآداب قسم الفلسفة عام ١٩٥٢م، وبها تعمق في دراسة الفلسفة أكثر، فقد كانت الجامعة بالنسبة له كما يحكي (عالما جديدًا سماء من حيث العلاقات الاجتماعية المفتوحة أو من حيث التعليم الذي كان يتراوح بين الإملاء والكتب المقررة من ناحية، أو دون إملاء أو تقرير كتاب من ناحية أخرى)[٤].

ثم حصل حنفي على ليسانس الآداب في الفلسفة سنة ١٩٥٦م، وقرر بعدها السفر إلى فرنسا دون أي معونة مالية من الدولة، وعارضت أسرته هذا الأمر معارضة شديدة لاسيما أنه ليس على نفقة الدولة لكنه أصر فقد كان يرى أنه لم يعد له وجود في مصر، حيث يقول: (لم أكن أرى لي وجودا في مصر، وكنت

(١) د. حسن حنفي: هموم الفكر والوطن ٢/ ٦١٤، الناشر: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

(٢) انظر: د. حسن حنفي: ذكريات ص٣٤.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

أرى باريس تنتظرني، فقد كان الحديث عنها وعن السربون من الذائعات في القسم -أي قسم الفلسفة- منذ تأسيسه على يد الفرنسيين)[١].

وسافر حسن حنفي إلى فرنسا في شهر أكتوبر عام ١٩٥٦م، للحصول على درجة الدكتوراه من جامعة السربون، وبالفعل حصل عليها في عام ١٩٦٦م، وقضى بباريس نحو عشرة أعوام ثم عاد إلى مصر.

ثانيًا- الوظائف التي تقلدها الدكتور/ حسن حنفي[٢]:

تقلد الدكتور/ حسن حنفي العديد من الوظائف داخل مصر وخارجها:

أما الوظائف التي تقلدها بداخل جامعة القاهرة كلية الآداب، فهي:

١- عمل مدرسا للفلسفة بالكلية وذلك من عام ١٩٦٧م إلى عام ١٩٧٣م.

٢- عمل أستاذا مساعد للفلسفة وذلك من عام ١٩٧٣م إلى عام ١٩٨٠م.

٣- عمل أستاذا للفلسفة وذلك من عام ١٩٨١م إلى عام ١٩٩٥م.

٤- عمل رئيسا لقسم الفلسفة، وذلك من عام ١٩٨٨م إلى عام ١٩٩٤م.

٥- وأخيرًا أستاذا متفرغا بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة.

وأما الوظائف التي تقلدها خارج مصر، فأهمها عمله:

١- أستاذا زائرا بجامعة تمبل بمدينة فيلادلفيا بولاية بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية من ١٩٧١م إلى ١٩٧٥م[٣].

٢- أستاذا زائرًا بجامعة الكويت سنة ١٩٧٩م.

٣- أستاذ زائر إلى جامعة فاس بالمغرب من عام ١٩٨٢م إلى عام ١٩٨٤م[٤].

---

(١) المصدر السابق ص٣٤.

(٢) انظر: د حسن حنفي: ذكريات ص٩١، و. د: حسن حنفي: غلاف كتاب من الفناء إلى البقاء الجزء الأول، الناشر: دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

(٣) انظر: المصدر السابق ص١٠٣.

(٤) انظر: المصدر السابق ص١٢١.

٤- أستاذ زائرا بجامعة طوكيو من عام ١٩٨٤م إلى عام ١٩٨٥م[١].

٥- أستاذا زائرا بجامعة بريمن بألمانيا في عام ١٩٩٨م[٢].

٦- أستاذا زائرا بجامعة ديوك بولاية بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية عام ٢٠٠٧م[٣].

ثالثًا- مؤلفات حسن حنفي ونتاجه العلمي[٤]:

كثرة كتابات وتآليف الدكتور/ حسن حنفي، فقد كتب عددا كبيرا من الكتب بعضها نشر في مجلدات ضخمة الحجم، منها ما هو خاص بعلم الكلام، ومنها ما هو خاص بالفلسفة، ومنها ما هو بأصول الفقه، ومنها ما هو خاص بالتصوف، إلى جانب الكثير من المقالات المنشورة في العديد من المجلات العلمية، كذلك له كثير من الشروح والتعليقات والتحقيقات التي كتبها بلغات مختلفة؛ نظرا لإجادته بعض اللغات الأجنبية مثل الفرنسية والإنجليزية والألمانية، أهم هذه المؤلفات هي:

١- التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم (١٩٨٠م):

وهذا الكتاب هو الجزء النظري من خلاصة مشروعه الحداثي والذي حاول من خلاله من وجهة نظره إعادة بناء العلوم الدينية القديمة من تفسير وحديث وعلم أصول الدين والفقه وغيرها، فتحدث فيه عن موقفه من التراث الإسلامي والغربي وطرق التجديد ونظريته الجديدة في التأويل والتفسير، يقول الدكتور/ حسن حنفي عن هذا الكتاب: (وهو أفضل ما كتبت من حيث الأسلوب والتحليل والبرهان بعيدًا عن الإنشائيات الحاصلة في كتاب من العقيدة إلى الثورة، والتحليلات الكمية في النقل إلى الإبداع، أعجب العلمانيين وأغضب السلفيين كما الحال في

(١) انظر: المصدر السابق ص١٢٦.

(٢) انظر: المصدر السابق ص٢٧.

(٣) انظر: د. حسن حنفي ذكريات ص١٢٧.

(٤) انظر: د. حسن حنفي: غلاف كتاب من الفناء إلى البقاء.

معظم كتاباتي النظرية)[١].

٢- من العقيدة إلى الثورة (١٩٨٨م):

وهو الجزء العملي لإعادة بناء علم أصول الدين على أسس جديدة مستخدما فيها المنهج العقلاني المطلق والتأويل غير المقيد بشروط، والاجتهادات البشرية المحضة والآراء المتعارضة، لأنه يرى أن علم أصول الدين من أخطر العلوم التقليدية على الإنسان والحياة عامة، لذا لابد من إعادة بنائه كما يدعي، وقد سمي هذا الكتاب في بادئ الأمر علم الإنسان، لكنه تراجع عن هذه التسمية وسماه من العقيدة إلى الثورة، وهو مكون من خمسة أجزاء، وقضى في تأليفه ستة عشر عامًا[٢].

٣- مقدمة في علم الاستغراب (١٩٩١م):

وهذا الكتاب خصصه الدكتور/ حسن حنفي لبيان موقفه النظري والتطبيقي من التراث الغربي، وكان جزء كبيرا ثم اختصره إلى جزء صغير[٣].

٤- الدين والثورة في مصر (١٩٨٩م):

وهذا الكتاب مكون من ثمانية أجزاء وهو عبارة عن مقالات كتبها على مدى خمس سنوات، وقد خصصه الدكتور/ حسن حنفي لدراسة واقع المجتمع المصري بعد ثورة ١٩٥٢م، وأضاف إليه الكثير من حياته الشخصية والاجتماعية والعلمية[٤].

---

(١) د. حسن حنفي: من النص إلى الواقع ١/ ٥، الناشر: مركز الكتاب للنشر - مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، د. حسن حنفي: التراث والحداثة وموقفنا من التراث القديم ص١١، ١٧٦، ١٨٠، ١٨٣.

(٢) انظر: د. حسن حنفي: من النص إلى الواقع ١/ ١٦، و د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ١/ ١٦٦، ٢/ ٥، وما بعدها، و د. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ٦/ ٢٦٣، الناشر: مكتبة الوحدة الوطنية - القاهرة، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

(٣) د. حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب ص١٠، الناشر: الدار الفنية للنشر والتوزيع - مصر، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، بدون رقم طبع.

(٤) انظر: د. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ١/ ١٢، وما بعدها.

٥- من النقل إلى الإبداع (٢٠٠٠-٢٠٠٢م):

وهذا الكتاب هو المحاولة الثانية لإعادة بناء علم أصول الدين، وإعادة بناء العلوم الإسلامية وتحديثها طبقا لمقتضيات العصر كما يزعم، وهو مكون من تسعة أجزاء وقد قسمه إلى ثلاثة أقسام الأول النقل، والثاني التحول، والثالث الإبداع، وكل قسم منها مقسم إلى آخر، يقول الدكتور/ حسن حنفي واصفًا هذا الكتاب: (من النقل إلى الإبداع هو المحاولة الثانية لإعادة بناء علوم أصول الدين في مشروع التراث والحداثة في الجبهة الأولى «موقفنا من التراث القديم» من أجل إعادة بناء العلوم الإسلامية طبقًا لظروف العصر)[١].

٦- من النص إلى الواقع (٢٠٠٣-٢٠٠٤م):

هذا الكتاب هو جزء من رسالة الدكتوراة المقدمة في جامعة السوربون، وهو محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه بصورة حديثة وجديدة، من خلال بناء علوم التشريع بدءا من مصالح الأمة وسعيا إلى تطويع النص للمصالح والمقاصد العامة، وهو مكون من جزءين: الأول في تكوين النص، والآخر في بنية النص[٢].

٧- تأويل الظاهريات وظاهريات التأويل (١٩٦٥-١٩٦٦م):

وهو أحد أجزاء رسالته للدكتوراه، وهو مكون من جزءين، الأول: المنهج الظاهري (الفينومينولوجي) وحالته الراهنة وتطبيقه في الظاهرة الدينية، والآخر في محاولة تفسير وجودي للعهد الجديد[٣].

٨- من النقل إلى العقل (٢٠١٠م):

وهذا الكتاب يقع في خمسة مجلدات، الأول منها في علوم القرآن،

---

(١) د. حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع ١/٧.

(٢) انظر: د. حسن حنفي: من النص إلى الواقع ١/٥.

(٣) انظر: د. حسن حنفي: تأويل الظاهريات وظاهريات التأويل ١/٧، الناشر: مكتبة مدبولي - القاهرة، ٢٠١٣م، بدون رقم طبع.

والثاني في علوم الحديث، والثالث في علم السيرة، والرابع والخامس في علم التفسير، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (من النقل إلى العقل، هي محاولة لإعادة بناء العلوم النقلية الخمسة بعد أن تركها القدماء والمحدثون كما وضعها الأوائل مكتفين بوضعها تاركين للزمان تطورها، وهي علوم القرآن، وعلم الحديث، وعلم التفسير، وعلم السيرة وعلم الفقه)[١].

٩- كتاب من الفناء إلى البقاء (٢٠٠٩م):

وهذا الكتاب خصصه الدكتور/ حسن حنفي لإعادة بناء علم التصوف الإسلامي، وتوظيفه لخدمه مشروعه التأويلي الجديد[٢].

١٠- دراسات إسلامية (١٩٨٢م):

وقد اشتمل هذا الكتاب على الكثير من العلوم وضمّن جزءا منه علم الفينومينولوجيا باعتبارها دارجة تحت علم التصوف، وقد كتب هذا الكتاب في نفس الفترة التي كتب فيها «التراث والتجديد»[٣].

١١- كتاب «دراسات فلسفية (١٩٨٧م):

وهذ الكتاب يحتوي على الكثير من الدراسات التي بلغ عددها ست عشرة دراسة، ثمانية منها في الفلسفة الإسلامية وخاصة في الفكر الإسلامي المعاصر يتحدث فيها عن التراث والتجديد وكيفية الإصلاح، والثمانية الأخرى في الفلسفة الغربية الحديثة وقد كتبت معظمها في ندوات ثقافية أو دوريات علمية[٤].

---

(١) د. حسن حنفي: من النقل إلى العقل ١/ ٧، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣م، بدون رقم طبع.

(٢) انظر: د. حسن حنفي: من الفناء إلى البقاء ١/ ١٩.

(٣) انظر: د. حسن حنفي: دراسات إسلامية ص٢٩٩، دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.

(٤) انظر: د. حسن حنفي: دراسات فلسفية ص٥، الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

١٢- هموم الفكر والوطن (١٩٧٧م):

وهو عبارة عن جزأين، الأول في التراث والعصر والحداثة، ويتحدث فيه عن التراث الفلسفي والتراث الفقهي والعلوم الاجتماعية، والنقد الفلسفي للأدب، والثاني: يتحدث فيه عن إشكالية الفكر العربي وأهم رواده، والتيارات الحديثة في الفكر العربي[١].

١٣- حوار المشرق والمغرب (١٩٩٠م):

وهذا الكتاب كتبه بالاشتراك مع محمد عابد الجابري، وتناول عدة مناقشات فكرية بينهما، وقد ترجم هذا الكتاب للغات عدة[٢].

١٤- حصار الزمن الحاضر (٢٠٠٤م):

وهو مكون من ثلاثة أجزاء، الأول إشكالات، والثاني: مفكرون معاصرون، والثالث: الماضي والمستقبل[٣].

١٥- شخصيات وقضايا (٢٠١٨م).

وهذا الكتاب آخر ما أنتج الدكتور/ حسن حنفي، وهو كتاب ضخم يقع فيما يقرب من ألف ورقة، تناول في أوله المشروعات الفكرية لعدد من المفكرين المعاصرين بجانب الإشارة إلى سيرتهم الذاتية وصداقتهم معه، ثم في النصف الثاني منه تناول بعض القضايا الدينية والفلسفية والثقافية، والتي لا تختلف في تناولها أسلوبًا ومنهجا وفكرًا عن الكتابات التي كانت في بداية مشواره الفكري[٤].

---

(١) انظر: د. حسن حنفي: هموم الفكر والوطن ١/ ٨.

(٢) انظر: د. محمد عابد الجابري، و د. حسن حنفي: حوار المشرق والمغرب ص٧، ١٤، الناشر: مكتبة الفكر الجديد - بيروت، ٢٠١٧م، بدون رقم طبع.

(٣) انظر: د. حسن حنفي: حصار الزمن ١/ ٥، الناشر: مركز الكتاب للنشر - مصر الجديدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

(٤) انظر: حسن حنفي: شخصيات وقضايا ص٩، وما بعدها، وص٤٢٢، وما بعدها: الناشر: الجمعية الفلسفة المصرية - القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٨م.

هذا وقد ترجم العديد من الكتب إلى العربية[١]، مثل:

١- ترجمة كتاب «الحكومة الإسلامية» للخميني (١٩٧٩م).

٢- ترجمة كتاب «رسالة في اللاهوت والسياسة» لاسبنيوزا ١٩٧١م.

٣- ترجمة الجنس البشري لسنج ١٩٧٣م.

كما أن له عدة مؤلفات باللغة الإنجليزية، مثل:

١- الحوار الديني والثورة ١٩٧٧م.

٢- الإسلام في العصر الحديث جزءان ١٩٩٥م.

كما أنه كتب عدة مؤلفات باللغة الفرنسية ثم ترجمها إلى العربية، مثل:

١- مناهج التأويل ١٩٦٥م.

٢- ظاهريات التأويل ١٩٦٦م.

٣- تأويل الظاهريات ١٩٦٦م.

هذا ويؤخذ على كتابات الدكتور/ حسن حنفي الإسهاب الطويل أو الممل في بعض الأحيان والتكرار للفكرة نفسها عدة مرات دون داع لذلك، فقد يذكر الفكرة ثم يعيدها عدة مرات في أماكن متعددة، وقد اعترف نفسه بذلك معللا بأن هذا ناجم عن صغر سنه أثناء كتابة بعضها، وأنه في ذلك الوقت لم يكن يتقن فنون الكتابة، إذ يقول عن بعض مؤلفاته: (ونظرا لأن صاحبه كان ابن الاثنين وعشرين ربيعا فقد غلب عليه الإنشاء والخطابة والتكرار والإسهاب)[٢].

ويقول أيضا واصفًا كتاب من العقيدة إلى الثورة: (زادت نسبة الهوامش والنصوص الحرة مثقلا متضخما قد لا ترن في آذان جميع القراء، وقد لا تثير عواطفهم ووجدانهم، بدت تكرارا لا فائدة منه)[٣].

---

(١) انظر: د. حسن حنفي: غلاف كتاب من الفناء إلى البقاء.

(٢) د. حسن حنفي: حوار الأجيال ص٣٦٩، الناشر: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، ١٩٩٨، بدون رقم طبع.

(٣) د. حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع ١/ ١١، الناشر: دار قباء - القاهرة، ٢٠٠٠م، بدون رقم طبع.

ولم يقتصر التكرار عند حسن حنفي على إعادة الفكرة نفسها في الكتاب أكثر من مرة، بل إنها امتدت إلى الأبحاث العلمية والتي كان يعيد نشرها أكثر من مرة في أماكن متعددة، منها على سبيل المثال:

١- كتب بحثا بعنوان علوم التأويل بين الخاصة والعامة قراءة في بعض أعمال نصر حامد أبو زيد، نشره في مجلة الجمعية الفلسفية المصرية ثم أعاد نشره في كتاب حوار الأجيال.

٢- طبع كتابه اليمين واليسار في الفكر الديني وقد أدرجه قبل ذلك ضمن كتاب الدين والثورة في مصر مع زيادة عليه.

٣- كتب بحث تطور الفكر الديني الغربي ونشره في مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، وأعاد نشره بعد ذلك في كتاب مستقل تحت عنوان تطور الفكر الديني الغربي.

رابعا- سياق مشروع الدكتور/ حسن حنفي الحداثي:

يقدم الدكتور/ حسن حنفي نفسه بأنه صاحب مشروع حداثي يسعى من خلاله إلى معالجة النظرة إلى التراث القديم ومحاولة الخروج منه إلى منهج جديد يجعل العقل والواقع هو الأساس، وذلك لأنه يزعم أن الاهتمام بالتراث طغى على الواقع الذي هو الطرف الأولى الذي يجب البدء والانطلاق منه.

وفي تقديم هذا المشروع يعتبر الدكتور/ حسن حنفي نفسه مجددا لهذه الأمة وأحد فقهائها وعلمائها المخلصين، حيث يقول عن نفسه واصفًا مشروعه الحداثي: (أنا فقيه من فقهاء المسلمين أجدد لهم دينهم، وأرعى مصالح النامس)[١]، كما أنه يعتبر نفسه أحد الأشخاص الذين كان لهم تأثير كبير في الفكر المصري والحركة القومية[٢]، فهو يرى نفسه مفكرا ذا توجه إسلامي، وبوصفه فقيها من علماء الأمة يجدد لها دينها، ويعمل على صياغة حضارتها الفكرية

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ١/ ٣٩.

(٢) يقول الدكتور/ حسن حنفي مبينًا أنه رائد من رواد التجديد المعاصرين، (من الأفغاني إلى محمد عبده إلى رشيد رضا ثم إليّ). د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ١/ ٤٦.

الجديدة عبر مقاربة التراث والاشتغال على مفرداته، وتفسيره طبقا لحاجات العصر، وقد شعر بذلك من نفسه في سنواته الأولى في الجامعة، إذ يقول: (وعيت نفسي مفكرا ومصلحًا من خلال الصراع بين الأحزاب والجماعات وضياع قضايا العصر من أجل الصراع على السلطة في حين أنه لا خلاف بين الإسلام والثورة من حيث حلولهما لها)[١].

ثم طرأت في نفسه بعد ذلك تلك الفكرة التي حولها إلى مشروع التراث والتجديد، الذي رأى فيه تجديد الوعي وإصلاح المجتمع، فيقول: (والتراث والتجديد رد فعل على أزمة التغيير للواقع الاجتماعي نظرا لتعثر محاولات التغيير واصطدامها جميعا بقضية التراث كمخزون نفسي عند الجماهير)[٢].

فهو في هذا المشروع يعالج كما يدعي مناهج البحث في التراث القديم كما يعالج التراث ذاته باعتباره مشكلة وطنية لها تأثير كبير على المخزون النفسي لدى الجماهير.

وبدأ العمل في ذلك على عدة خطوات من خلال ثلاث جبهات يرى فيها أساس المشروع التجديدي:

الجبهة الأولى: وهي جبهة التعامل مع الموروث القديم، ويهدف الدكتور/ حسن حنفي في هذا القسم إلى (إعادة بناء العلوم التقليدية ابتداءً من الحضارة ذاتها، بالدخول في بنائها، والرجوع إلى أصولها لبيان نشأتها وتطورها، سواء بالنسبة إلى كل علم أو بالنسبة لمجموع العلوم، ويتم ذلك بالإشارة إلى هذه الأصول نفسها، والبدء منها واستعمال لغتها، والتفكير مع مؤلفيها بدون أية إشارة إلى عوامل خارجية من ظروف أو تأثرات)[٣].

وهذه الجبهة تشتمل عنده على ثمانية أجزاء كل جزء خاص بإعادة بناء علم من العلوم القديمة، وهي على النحو التالي:

---

(١) د. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر٧/ ٣٣١.

(٢) د. حسن حنفي: التراث والتجديد ص٣٩.

(٣) د. حسن حنفي: التراث والتجديد ص١٧٦.

١- بناء علوم أصول الدين، ففي كتابه (من العقيدة إلى الثورة) يفصح عن كل ما يختلج في ذهنه من مفاهيم وأطروحات يسارية، لصياغة التقدم الحضاري في مجتمعاتنا من خلال التراث باعتباره عملًا إنسانيًا لا دينيًا يستند إلى المذاهب والفرق والاختيارات بينها، فالعقيدة تراث والثورة تجديد، والعقيدة اهتمام بالله والرسول وهذا يجب تجاوزه، والثورة اهتمام بالإنسان وهذا الذي يجب أن ننشغل به ونركز اهتمامنا حوله[١].

٢- محاولة بناء الفلسفة التقليدية، وذلك على أسس إبداعية جديدة، مع توضيح طبيعة العمليات الحضارية التي حدثت في الفلسفة الإسلامية القديمة نتيجة لتقابل الحضارة الإسلامية الناشئة مع الحضارة اليونانية الوافدة[٢].

٣- محاولة إعادة بناء وتجديد علم أصول الفقه التقليدي[٣].

٤- محاولة إعادة بناء التصوف الإسلامي، وذلك اعتباره المنهج العرفاني الذي له تأثير نفسي كبير في حياة المسلم[٤].

٥- إعادة بناء باقي العلوم النقلية الأخرى (علوم القرآن - الحديث - التفسير - الفقه - السيرة)، ومحاولة تطبيق المفاهيم والمصطلحات الحديثة[٥].

٦- إعادة بناء العلوم الرياضية من جبر وحساب وموسيقى وهندسة وفلك وموسيقى، بحيث يتم اكتشاف موجهات الوحي للوعي والشعور والتي أدت إلى الاكتشافات النظرية في هذه العلوم[٦].

٧- إعادة بناء علوم النفس والاجتماع والتاريخ والجغرافيا واللغة والأدب[٧].

---

(١) انظر: المصدر السابق ص١٧٧.

(٢) انظر: المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) انظر: المصدر السابق ص١٧٨.

(٤) انظر: المصدر السابق نفس الصفحة.

(٥) انظر: المصدر السابق ص١٧٩.

(٦) انظر: المصر السابق نفس الصفحة.

(٧) انظر: المصدر السابق نفس الصفحة.

٨- يشمل الإنسان والتاريخ، ويعتبر هذا الجزء هو الأهم في مشروع الدكتور/ حسن حنفي، إذ يمكننا القول إن كل الأجزاء السابقة إنما أراد الدكتور/ حسن حنفي إعادة بنائها لأجل الوصول إلى الإنسان المستتر كما يزعم خلف العقائد وفي التراث القديم، إذ يقول: (والإنسان والتاريخ هما البُعدان المستتران في تراثنا القديم والواضحان في العصر الحاضر، غاية «التراث والتجديد» هو الكشف عن الإنسان في التراث القديم وتثبيته في وجدان العصر ووضعه في التاريخ)[١].

لذا فإننا سنلاحظ فيما بعد أنه ليس إعادة بناء للعلوم القديمة، بقدر ما هو تحويل لموضوعاتها ودلالتها لصالح الإنسان والواقع والتاريخ، أو ما يعرف باسم الأنسنة كما هو في المناهج الغربية التي تأثر بها الدكتور/ حسن حنفي وعمل بكل قوة على إيجاد المبررات الكافية لسحبها إلى الواقع الإسلامي.

الجبهة الثانية: وهي جبهة التراث الغربي أو كما يسميه بالفكر الوافد، وفي هذا القسم يهدف الدكتور/ حسن حنفي إلى النظر إلى التراث الغربي، متتبعًا الفكر العقلي والثقافي والاجتماعي الذي مرت به أوروبا ومظاهر نهضتها في محاولة من طرف خفي إلى دمج الحضارتين الإسلامية والغربية معا لبناء مجتمع جديد يساير النهضة بعيدا عن معوقات العصر، يقول الدكتور/ حسن حنفي واصفًا هذه الجبهة الثانية: (يهدف هذا القسم إلى إعادة الكرة مرة أخرى، وإقامة حضارة إسلامية جديدة بالإضافة إلى الحضارة الإسلامية التي ورثناها؛ وذلك لأننا في عصر مشابه للعصر القديم عندما واجه تراثنا الناشئ التراث اليوناني الوافد، ونحن منذ أوائل القرن الماضي في مواجهة مفتوحة مع التراث الغربي، والحال أسوأ لأن الوفود قد تحول إلى غزوه، ووعيُنا بأنفسنا وبأصولنا وبنموذج الماضي ضعيف ومترهل، فتحديد موقفنا من التراث الغربي جزء من حركة التاريخ وتطور الحضارة، واستمرار لما بدأناه في العصر القديم كما أنه تحليل لواقعنا المعاصر الذي أصبح التراث الغربي جزءًا من تكوينه الثقافي، كما أنه واجب وطني وقومي

(١) د. حسن حنفي: التراث والتجديد ص١٨٠.

من أجل تأصيل موقفنا الحضاري، والقيام بالحركة التي لم نقم بها حتى الآن وهي معركتنا مع الثقافة الغربية الوافدة، ... وهذا القسم هو في نفس الوقت عرض للحضارة الإسلامية ولكن ابتداءً من حضارة أخرى إما بالنقد أو بالتأكيد)[١].

الجبهة الثالثة: وهي الخاصة بالواقع وكيفية تفسيره، من خلال تحليل الخبرات المشتركة بين الأنا والآخر، أو بين الموروث والوافد، فهذا القسم يهدف -من وجهة نظر الدكتور/ حسن حنفي- إلى إعادة بناء الحضارتين معًا في القسمين السابقين، والبداية من جديد ابتداءً من أصولها الإنسانية في الوحي أي في كتبها المقدسة؛ فهو يرى أن التراث والتجديد عبارة عن (محاولة لإعادة بناء الحضارة بالرجوع إلى مصدرها في الوحي أو إعادة تفسير الوحي كما هو بالرجوع إلى الحضارة الإنسانية الحالية وتخليصها من الركود التاريخي القديم، وأن الغائية النهائية هو الوحي ذاته وإمكانية تحويله إلى علم إنساني شامل، وهذا لا يتم إلا عن طريق «نظرية في التفسير» تكون منطقًا نلوحي، وقد بان من القسمين الأولين أن الأفكار البشرية كلها تخضع في الحقيقة إلى نظرية في التفسير، تفسير النص أو تفسير الواقع، وإذا كانت هناك أبنية خاطئة في العلوم التقليدية أو في المذاهب الغربية فإنها ترجع أساسًا إلى أخطاء في نظرية التفسير، التفسير إذن هي النظرية التي يمكن بها إعادة بناء العلوم والتي يمكن بها تحويل طاقة الوحي إلى البشر، وصبها في الواقع وتحديد اتجاهنا الحضاري بالنسبة للثقافات المعاصرة، ويكون هذا القسم أيضًا محاولة لعرض التراث القديم لا باعتباره حضارة وُجدت في الزمان والمكان مستقلة بذاتها أو متاخمة لحضارات أخرى، ولكن باعتباره فكرًا مستقلًا إما نابعًا من أصوله في الوحي أو في أسس العقل أو في بناء الواقع)[٢].

ولا شك أنه هذه هي المرحلة الأخطر في جبهات حسن حنفي الثلاث، وذلك لأنه إذا كان القسمان الأولان من «التراث والتجديد» قد عرضا لحقائق

---

(١) المصدر السابق ١٨١.

(٢) د. حسن حنفي: التراث والتجديد ص١٨٤.

الوحي، فإن القسم الثالث الذي هو قسم التفسير أو على التحقيق قسم التأويل المطلق غير المقيد بشروط وضوابط للنصوص، حيث إن التفسير الذي يعنيه حنفي هو عبارة عن تحويل للتراث أو للوحي بشكل خاص في الزمان، وفي هذا العصر، بمفاهيمه، ومناهجه، ولغته، وتصوراته[١].

فالدكتور حسن حنفي في جبهته الثالثة هذه يدعو إلى التحرر من كل الألفاظ الدينية القديمة، زعمًا بأن الألفاظ الدينية يجب أن يكون لها مقابل في الواقع الحسي، فألفاظ الجن والملائكة والشياطين؛ بل والخلق والبعث والقيامة، ألفاظ تجاوزها الحس والمشاهدة، ولا يمكن استعمالها؛ لأنها لا تشير إلى واقع ولا يقبلها كل الناس[٢]، ولا يكتفي بتجاوز المفاهيم والمضامين، وإنما يريد تجاوز الموضوعات والمصطلحات القديمة كذلك، لأنها حجر عثرة أمام مشروعه التجديدي، فبدل الإلهيات: يكون الإنسان، وبدل السمعيات: يكون التاريخ، وبدل الذات: يكون الوعي الخالص؛ لأن ذلك في نظر اليسار سينقل عصرنا كما يدعي من مرحلة التمركز حول الله وهي المرحلة القديمة إلى مرحلة التمركز حول الإنسان، وهي المرحلة الحالية، وتلك مهمة التراث والتجديد في أولى محاولاته من أجل إعادة بناء علم أصول الدين، على أنه علم الإنسان، وإننا إذا فعلنا كل ذلك أمكننا التغيير والتجديد ما دمنا قد تخلينا عن لغة اللاهوت، وتخلصنا من كل المفاهيم الغيبية المعيقة للتقدم والانطلاق[٣].

ولاشك أن كل هذا إنما هو انقلاب على الموروث ليس بغرض التجديد كما يدعي، بل لإبعاده عن الساحة المجتمعية وإحلال الفكر الغربي بكل سلبياته وتناقضاته في المجتمع الإسلامي وفرض سيادته على ثقافتنا ولم يخف حنفي ذلك وإنما صرح بذلك فقال: (مهمة التراث والتجديد التحرر من السلطة بكل أنواعها سلطة الماضي وسلطة الموروث فلا سلطان إلا للعقل ولا سلطة إلا لضرورة

(١) انظر: المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) انظر: المصدر السابق ص١١٩.

(٣) انظر: د. حسن حنفي: التراث والتجديد ص١٢٠، ١٢١.

الواقع)[1]، إن هذه النظرة إلى الإسلام تجاوزت حتى نظرة المعتزلة التي ينتسب إليها اليسار الإسلامي كما يدعي؛ ذلك أن المعتزلة وإن أعطوا قيمة كبرى للعقل، فإنهم لم يقولوا بتعطيل النصوص، ولم يتجرأوا عليها مثلما فعل الدكتور/ حسن حنفي الذي يلزم عن مشروعه إحداث قطيعة كبرى مع تراثنا الديني وهدم أصوله وثوابته تحت مسمى التجديد، كما سنرى بإذن الله تعالى.

خامسا- وفاته:

توفى الدكتور/ حسن حنفي رحمه الله عن عمر ٨٦ سنة، تزامنا مع إتمام هذا البحث، صباح يوم الخميس الموافق ٢١ أكتوبر من العام الحالي ٢٠٢١م، وذلك بعد صراع مع المرض، وقد تداول خبر وفاته كثير من صفحات التواصل الاجتماعي والقنوات الإعلامية، كما نعته الجمعية الفلسفية المصرية التي أشرف على تأسيسها، وكان رئيسًا لها لعدة سنوات.

❁ ❁ ❁

(١) د. حسن حنفي: التراث والتجديد ص٥٤.

الباب الأول
أسس نقد علم الكلام الأشعري
بين ابن رشد وحسن حنفي (الشق النظري)

ويشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: منهجية ابن رشد في التعامل مع النص الشرعي وأثر ذلك في نقده للأشاعرة.

الفصل الثاني: منهجية الدكتور/ حسن حنفي في التعامل مع التراث الكلامي وأثر ذلك في نقده للأشاعرة.

الفصل الثالث: بين ابن رشد وحسن حنفي في المؤثرات الفكرية والمنهج.

توطئة

طبيعة التفكير العقلي أو الفلسفي تفرض على صاحبها وضع منهج محدد يتسق مع تفكيره وفلسفته، هذا المنهج هو بمثابة النور الذي يضيء لنا مشروع هذا العالم الفكري ومن خلاله نستطيع معرفة معالم فلسفته، فالمنهج هو: (الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة)[١].

وبهذا فإن العالم أو المفكر في رسم منهجه يتقيد بمجموعة من القواعد والمبادئ العامة تكون له بمثابة الدليل والمرشد الذي يوصله إلى حلول ملائمة للمشكلة محل بحثه، وبناءً عليه فإنه يلزم نفسه بهذه القواعد ويسعى دائما في تحقيقها؛ لعلمه بأن اضطراب هذه القواعد أو الخروج عنها سيؤدي لا محالة إلى نتائج وأحكام خاطئة.

ليس هذا فحسب، بل إننا من خلال هذا المنهج نستطيع أن نقف على المبادئ والأسس التي من خلالها يسعى العالم والمفكر إلى نقد مناهج غيره؛ لأن هذه الأسس وهذه المبادئ التي يستخدمها الشخص لنقد غيره لا شك ملازمة لمنهجه ومترتبة عليه وبالتالي فإنها لا تنفك عنه.

ولما كان ابن رشد والدكتور/ حسن حنفي قد تعرضا بالنقد لعلم الكلام الأشعري، فإن هذا النقد لابد أن يكون ضمن أسس معينة منبثقة من منهج كل منهما، لذا فإن هذا الباب يسعى إلى دراسة المنهج والأسس التي انطلق منها كل منهما في نقدهما للفكر الأشعري، لتبيان المعيار الذي اعتمدا عليه، ولما رأيت أن الغالب على منهج ابن رشد هو البحث في كيفية تعامله مع النص الشرعي،

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي ص٥، الناشر: وكالة المطبوعات شارع فهد السال - الكويت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧م.

ومن ثم استخدام التأويل كآلة لدفع التعارض الظاهر بين النص والعقل، وأن الغالب على منهج الدكتور/ حسن حنفي هو نزعه الإنسانية للتعامل من التراث الإسلامي وكانت آليته في ذلك استخدام عدة مناهج تأويلية حديثة، آثرت أن يكون الفصل الأول من هذا الباب في منهجية ابن رشد في التعامل مع النص الشرعي؛ لأبين من خلالها الأسس التي بنى عليها نقده للأشاعرة، وقد بدأت هذا الفصل بتمهيد بينت فيه طبيعة التعامل مع النص الشرعي والعلاقة بينه وبين العقل عند علماء الإسلام من متكلمين وفلاسفة قبل ابن رشد حتى تكتمل الصورة وتضح الرؤية؛ وذلك لأن هذه المشكلة هي أساس كل المشكلات التي ظهرت في الساحة الإسلامية قديمًا وحديثًا، وعليها بنى ابن رشد فلسفته، وبتحريرها عند المتكلمين والفلاسفة قبل ابن رشد تظهر مواطن التأثير والتأثر ونقاط الاتفاق والاختلاف بينه وبينهم.

والفصل الثاني في النزعة الإنسانية عند حسن حنفي، لبيان أيضًا ما اعتمد عليه الدكتور/ حنفي في نقده للفكر الأشعري، ومن ثم وضع تقييم يبين مدى التقارب والتباعد بين منطلق كل منهما.

وفي التقييم ذاته تكمن الإجابة على السؤال المهم في الباب وهو: هل الدكتور/ حسن حنفي خاصة وأرباب الفكر الحداثي عامة على حق حين يرون أنفسهم امتدادًا لابن رشد؟ أم إنهم أرادوا التستر بابن رشد لإيهام الأمة الإسلامية أن فكره العقلي والتأويلي للنصوص هو ذاته فكر وتأويل فلاسفة التنوير الغربي، واضعين الفكر الرشدي في سلة التنوير الغربي الوضعي والمادي[1].

❁ ❁ ❁

(١) د. محمد عمارة: ابن رشد بين الغرب والإسلام ص٤١، الناشر: نهضة مصر - القاهرة، ٢٠٠٤م، بدون رقم طبع، إيمان أحمد الغزاوي: الحداثيون العرب وموقفهم من القرآن ص٣، مجلة دراسات الشريعة والقانون، العدد ١، المجلد ٤٣، عمادة البحث العلمي، جامعة الأردن - عمان، ٢٠١٦م.

الفصل الأول

منهجية ابن رشد في التعامل مع النص الشرعي وأثر ذلك في نقده للأشاعرة.

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعددية الخطاب الديني عند ابن رشد وتقسيم الشريعة إلى ظاهر وباطن.

المبحث الثاني: ضرورة التأويل وشروطه عند ابن رشد.

المبحث الثالث: موقف ابن رشد من الإجماع في النظريات.

المبحث الأول
تعددية الخطاب الديني عند ابن رشد
وتقسيم الشريعة إلى ظاهر وباطن

يعد ابن رشد من أكثر فلاسفة الإسلام بحثًا ودراسة في العصر الحديث، فقد شكلت فلسفته كثيرًا من المناقشات والردود بين مؤيد ومعارض؛ ويرجع ذلك لاهتمام ابن رشد بشكل مباشر دون تلميح أو تعريض بإشكالية العلاقة بين العقل والنقل، والتي تُعَدُّ أساس كل المشكلات والخلافات بين المذاهب.

ومما يميز ابن رشد عن سابقيه أنه لم يقف عند حد التنظير للمشكلة، بل أخذ يطبقها على كثير من القضايا الكلامية الذي اعتبر فيها بُعد أصحابها -الأشاعرة خاصة- عن روح العقل والنقل معًا.

ولا شك أن هذه الدعوى من ابن رشد قد لاقت جدلًا كبيرًا بين مفكري العصر الحديث فقد تلقتها أيدي كثير من المهتمين بالفكر الكلامي والفلسفي بالتأييد، وفي الوقت نفسه تلقاها كثير بالنقد والمعارضة.

وليس من الممكن هنا الميل إلى جانب معين فإن الأمر ليس سهلًا، بل لابد من وضع كلا الاتجاهين في الاعتبار إلى حين الوقوف على ما قدمه ابن رشد من أطروحات، والوقوف على نظيره في الفكر الأشعري، وبهذا من الممكن تغليب أحد الاتجاهين أو العبور منهما إلى رأي آخر.

لكن في بداية الأمر تجدر الإشارة إلى أن عملية التوفيق التي أخذها ابن رشد على عاتقه كان السبب الرئيس وراءها الحملة التي قام بها الإمام الغزالي تجاه الفلاسفة، ومع أن الموضوعات التي طرقها الغزالي وأخذها على الفلاسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة» قد طرقها قبله كثير من علماء الكلام لكن يبدو كما قرر الدكتور/ سليمان دنيا: أن الغزالي تناولها بطريقة أفزعت الفلاسفة وأطارت

صوابهم، فأغاظ الغزالي بذلك الفلاسفة وأغاظ ابن رشد خاصة، فعمد ابن رشد إلى تهافت التهافت للرد على الغزالي، وإلى فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة للرد على الأشاعرة عامة[١].

والمتتبع لمنهج ابن رشد يجد أنه اتبع عدة خطوات تسلم بعضها البعض للوصول إلى مبتغاه، هذه الخطوات يمكن بيانها على النحو التالي:

الخطوة الأولى – بيان حكم دراسة العلوم العقلية:

يظهر ابن رشد في أولى خطواته لمعالجته هذه المشكلة كفقيه وقاض وليس كفيلسوف[٢]، فبعد حملة الغزالي على الفلسفة سعى ابن رشد جاهدًا لوجود مبرر شرعي لدراسة العلوم العقلية من منطق وفلسفة، يقول ابن رشد: (فإن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع؟ أم محظور؟ أم مأمور به، إما على جهة الندب، وإما على وجهة الوجوب؟)[٣].

ويلاحظ في تقرير سؤال ابن رشد أنه لم يعتمد على المصطلحات الفلسفية، بل اعتمد على الألفاظ والمصطلحات الفقهية، كالمباح، والمحظور، والمأمور به على جهة الندب أو جهة الوجوب، فهو يعالج المشكلة من جهة الشرع لا من جهة الخطاب الفلسفي، ويمكن إرجاع ذلك لأمور، أهمها:

---

(١) د. سليمان دنيا في تحقيقه لكتاب تهافت التهافت لابن رشد ص٢/٨٩٦، الناشر: دار المعارف، كورنيش النيل – القاهرة، الطبعة الثالثة بدون سنة نشر.

(٢) يقول الدكتور/ محمد عابد الجابري في شرحه لكتاب فصل المقال لابن رشد: (إذا نحن أردنا أن نلخص في كلمات مضمون الكتاب الذي بين أيدينا، وجب القول إنه فتوى نقض وإبرام في شرعية الفلسفة، وتأسيس لفقه التأويل). د. محمد عابد الجابري: مقدمة كتاب فصل المقال لما بين الحكمة والشريعة من اتصال ص٧، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

(٣) ابن رشد: فصل المقال لما بين الحكمة والشريعة من اتصال ص٢٢، تحقيق: د. محمد عمارة، الناشر: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١٧، بدون رقم طبع.

الأول: أن ابن رشد بثقله القضائي يعلم جيدًا أن الخطاب الشرعي أكثر تأثيرًا وأبعد عن التعقيد من الخطاب الفلسفي.

الثاني: أنه أراد أن يتجرد عن البحث الفلسفي ليبرهن من جهة الشرع وحده أحقية العلوم العقلية من فلسفة ومنطق، وذلك في مقابل ما استدل به خصومها من الشرع أيضًا على حرمتها.

الثالث: وهو أن ابن رشد أراد أن يدافع عن الفلسفة بالفقه وليس بالفلسفة كما فعل الكندي والفارابي وابن سينا وابن طفيل، وهذا من المميزات التي ذكرها الدكتور/ محمد عابد الجابري لابن رشد[١].

وهذا السؤال الفقهي جرّ ابن رشد لتعريف الفلسفة كمقدمة للجواب، قائلًا: (إنها ليست شيئًا أكثر من النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع)[٢].

ومع حفاظ ابن رشد على أسلوبه الفقهي يتحول في تسلسل منطقي لبحث مسألة كلامية مشهورة، ألا وهي مسألة النظر العقلي، فإذا كانت الفلسفة لا تعني شيئًا سوى النظر في الموجودات، فإن هذا النظر واجب بإجماع المتكلمين والفلاسفة كما مر، والخلاف إنما يكون في طريق الوجوب، هل الموجب للنظر العقلي المؤدي إلى معرفة الصانع العقل أم الشرع؟

وبهذا يعبر ابن رشد من التعريف لبحث مسألة وجوب النظر العقلي المترتب على وجوب المعرفة التي يجعلها ابن رشد أول الواجبات[٣].

يختار ابن رشد الوجوب الشرعي متفقًا في ذلك مع الأشاعرة الذين خصهم بالنقد، وهذه أول نقطة تلاق بينه وبين والأشاعرة، فرغم التتبع النقدي من قبل ابن رشد للأشاعرة وعلى رأسهم الإمام الغزالي إلا أنه سيتبين تلاقي ابن رشد مع الأشاعرة في أمور جزئية هذه النقطة أولها.

---

(١) انظر: د. محمد عابد الجابري: في شرحه وتحليله لكتاب فصل المقال لابن رشد ص٤٨.

(٢) د. محمد عابد الجابري: في شرحه وتحليله لكتاب فصل المقال لابن رشد ص٤٨.

(٣) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام للدكتور محمود قاسم ص١٣٤، الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٤م.

ويمكن هنا الاستئناس بإشارة الدكتور/ سليمان دنيا لتأكيد هذه النظرة في حديثه الخاص لرفع التناقض بين الغزالي وابن رشد في بعض المسائل إذ يقول: (إن قراءتي للغزالي وابن رشد قد أوضحت لي أن هناك أمورًا مما اختلف فيها الغزالي وابن رشد يمكن أن يقال فيها قول يرفعها من مجال الخلاف ويكشف عن وجه الصواب فيها كشفًا يجعلها موضع التقاء، لا موضع خلاف)[١].

ورجوعًا إلى سابق فإن ابن رشد يتفحص آيات القرآن الكريم ليبرهن على صدق ما ذهب إليه من وجوب النظر عن طريق الشرع قائلًا: (الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلب معرفتها به في غير آية من كتاب الله تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢][٢]، ويذهب ابن رشد إلى أن هذه الآية دالة على استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معًا[٣].

وإذا كان سياق هذه الآية لا يعطي مضمون ما ذهب إليه ابن رشد من الدلالة على استعمال القياس العقلي[٤]، فهناك آيات أخرى تحث على النظر في الموجودات قد ذكر بعضها ابن رشد كقول الله تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، فهذه الآية والآيات

(١) الدكتور/ سليمان دنيا في تحقيقه لكتاب تهافت التهافت ١/ ٦، وانظر أيضًا فكرة التقارب بين ابن رشد والغزالي: د. عبد الرحمن التليلي: ابن رشد الفيلسوف العالم ص٩٩، الناشر: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلو - تونس، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

(٢) ابن رشد: فصل المقال ص٢٢.

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤) يذهب الدكتور/ محمد يوسف موسى إلى أن هذا المعنى الذي ذكره ابن رشد لكلمة «اعتبروا» وإن كان أحد معنييها، إلا أنه غير مراد في الموضع الذي جاءت به الآية إذا راعينا السياق، والمعنى الثاني المراد هنا في رأيه هو الاتعاظ، أي اتعظوا أيها العقلاء مما حصل لليهود الذين ناصبوا الرسول والمسلمين العداء، وظنوا أن حصونهم مانعتهم مما يريد الله بهم، ولكن الله تعالى أوقع الرعب في قلوبهم، وجعل الفشل بينهم.
انظر: د. محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ص٩١، الناشر: دار المعارف - مصر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣م.

المشابهة لها نصَّ بالحث على النظر في جميع الموجودات[١].

وابن رشد وإن وافق الأشاعرة في أن النظر المؤدي إلى المعرفة واجبٌ بالشرع، إلا أنه من الممكن القول بأن هدف ابن رشد من بحث المسألة يختلف عن بحث الأشاعرة، فالأشاعرة كان مقصدهم من وجوب النظر عن طريق الشرع، التأكيد على عدم أحقية العقل في التحسين والتقبيح إلا في دنيا الناس، أما بالنسبة لبيان أحقية المدح والثواب على الفعل، أو الذم والعقاب على القبح فلا دخل للعقل في ذلك، وبالتالي لا تكليف قبل ورود الشرع ولا حساب ولا عقاب[٢].

وهذا المقصد ليس غرض ابن رشد هنا فابن رشد إنما تطرق لبحث مسألة النظر من جهة الشرع لغرض مخالف تمامًا لغرض الأشاعرة، ألا وهو نصرة الفلسفة وإثبات أحقيتها أو صحة النظر فيها من خلال شهادة الشرع لوجوب النظر العقلي الذي يجعله ابن رشد مرادفًا للفلسفة.

ويمكن القول أيضًا: إن ابن رشد مع بحثه المسألة بحثًا فقهيًا إلا أنه ساق دليله في صياغة منطقية، إذ يمكن صياغة دليل ابن رشد هذا على هيئة قياس منطقي فيقال:

* النظر في الكون حث الشرع عليه وأوجبه (مقدمة صغرى).
* الفلسفة هي النظر في الكون لمعرفة خالقه (مقدمة كبرى).
* دراسة الفلسفة واجبة بحكم الشرع (نتيجة).

وبهذا يخلص ابن رشد إلى ضرورة النظر العقلي كخطوة أولى لعملية التوفيق بين الدين والفلسفة أو بين العقل والنقل، وأرى أن ابن رشد في هذه الخطوة لم يقدم جديدًا عن سابقيه، فالجميع كما مر على أن الشرع حث على استخدام العقل والنظر في الموجودات للتعرف على مبدعها وموجدها، بل قد أوصى الإمام الغزالي أن يقف الناس موقفًا وسطًا بين العقل والنقل وأن لا يكذِّب برهان العقل؛ وذلك كما يقول (لأن العقل لا يكذب ولو كذب العقل فلعله كذب في

(١) ابن رشد فصل المقال ص٢٢.

(٢) الجويني: البرهان في أصول الفقه ١/ ١٠.

إثبات الشرع، إذ به عرفنا الشرع. فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكي الكاذب، والشرع شاهد بالتفاصيل، والعقل مزكي الشرع)[١].

فالخلاف إذًا ليس في تحديد العلاقة بين العقل والنقل أو شهادة الشرع لاستخدام النظر العقلي كوسيلة للمعرفة وقد أكد ابن رشد ذلك حينما صور رأي المذاهب في ذلك قائلًا: (بل أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي إلا طائفة من الحشوية)[٢].

إنما الخلاف في الغاية المرجوة من بحث المسألة، وقد تبين انفكاك الجهة في ذلك بين ابن رشد والأشاعرة.

وفي نهاية هذه الخطوة يخلص ابن رشد إلى أنه ما دامت (هذه الشريعة حقًا وداعية إلى النظر، فإنا نعلم معشر المسلمين على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له)[٣].

الخطوة الثانية – تعددية الخطاب في الفكر الرشدي:

خرج ابن رشد إذن من الخطوة الأولى إلى أن الشرع قد أوجب النظر العقلي في الموجودات واعتبارها، وهذا النظر والاعتبار (ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس)[٤]، وبالتالي فاستعمال القياس العقلي واجب بالشرع، وهذا القياس في نظر ابن رشد ليس على مستوى واحد بل يتعدد بتعدد المخاطبين.

فهناك القياس البرهاني، وهذا يعتبره ابن رشد أتم أنواع البراهين؛ وذلك لأنه كما يعرفه في تلخيص منطق أرسطو (قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو

---

(١) الإمام الغزالي: رسالة قانون التأويل ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي ١/٥٨٢، نسخة محققة بإشراف مكتبة الدراسات، الناشر، دار الفكر، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

(٢) ابن رشد: فصل المقال ص٢٥.

(٣) ابن رشد فصل المقال ص٣١.

(٤) المصدر السابق ص٢٣.

عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود)[١].

وهناك القياس الجدلي: وهذا قد عرفه المناطقة بأنه، قياس غير يقيني مؤلف من عدة قضايا مسلمة[٢] أو مشهورة[٣]، الغرض منها إلزام الخصم وإقناع من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان[٤].

وابن رشد لا ينكر وجود مثل هذا القياس بل يؤكد على أهميته كبداية لفهم المشكلات العقدية والفلسفية إلا أنه لا يعطي حلًا لها؛ لأنه يعتبر من الأقاويل المتناقضة التي (تثبت الشيء الواحد بعينه ثم تبطله في جميع المطالب العويصة)[٥].

وهذا التناقض يضع الإنسان في حيرة من أمره، ويجعله ينحبس في مكانه عن التقدم في عملياته الفكرية نتيجة لهذا الإثبات والنفي لنفس المطلب، ومن هنا تأتي أهمية القياس الجدلي الإشكالي الذي يدفع بالفكر للبحث عن الحل الملائم للمشكلة بعيدًا عن التناقض، تمهيدًا لإلقاء نظرة جديدة برهانية.

وانطلاقًا من هذه الأهمية للقياس الجدلي يرى ابن رشد أنه يجب على من تصدر لحل مشكلة ما، أن يتقدم أولًا فيعلم الأقاويل المتناقضة فيها ثم يعرف حلها من قبل البرهان الذي يكون فيها، ويصرح ابن رشد أن هذه طريقة أرسطو في التعامل مع المشاكل المعضلة[٦].

---

(١) ابن رشد: تلخيص منطق أرسطو ٥/٣٧٣، تحقيق: د. جيرار جهامي، الناشر: دار الفكر، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

(٢) المسلمات: هي قضايا تُسلم من الخصم فيبنى عليها الكلام لدفعه، كتسليم الفقهاء في مسائل الفقه. قطب الدين الرازي: تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية مع حاشية الشريف الجرجاني ص٤٦١، تصحيح: محسن بيدار، الناشر: منشورات بيدار - قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

(٣) المشهورات: هي قضايا يحكم بها لاعتراف جميع الناس بها لمصلحة عامة، أو رأفة وحمية، أو انفعالات من عادات وشرائع وآداب. المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق ص٤٦٢.

(٥) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المقالة الثالثة المرسومة بحرف الباء ص١٦٦، الناشر: المطبعة الكاثوليكية - بيروت، ١٩٣٨م، بدون رقم طبع.

(٦) المصدر السابق ص١٦٧.

وهي بلا شك نفس الطريقة التي استخدمها ابن رشد في نقده للأشاعرة، بل إحدى الأسس الرئيسة التي بنى عليها ابن رشد نقده لهم، فهو أولًا سعى لإثبات أن جميع أدلتهم من قبيل القياس الجدلي الشكي وليس البرهاني اليقيني، أو أنها وقفت عند حد الجدل ولم تتعداه، ثم قام بطرح البديل الذي يعتبره برهانيًا من وجهة نظره، فمثلًا في استدلال الأشاعرة على إثبات الصانع، يقول: (قد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله ﷻ ليست طرقًا نظرية يقينية ولا طرقًا شرعية يقينية)[١].

ابن رشد إذن يقدم القياس الجدلي على القياس البرهاني ترتيبًا لا رتبة، وهو هنا متأثر بالفارابي الذي يرى أن الفلسفة الجدلية تتقدم الفلسفة اليقينية على مثال تقدم الغذاء للشجرة المثمرة[٢]، فابن رشد يرى مثل الفارابي أن الأقاويل الجدلية وسيلة للأقاويل البرهانية، حيث تعمل الأقاويل الجدلية على تقدير درجة الغموض في المسألة محل البحث والدراسة ثم يأتي البرهان فيعطي الحل اليقيني لها، يقول ابن رشد: (وينبغي أن يعلم أنه لا يمكن أن يقع في هذا الجنس مخاطبة بالجدل مثل ما وقعت في سائر المسائل، والجدل نافع مباح في سائر العلوم، ومحرم في هذا العلم، وهو العلم الإلهي)[٣].

وعليه فالوقوف عند حد القياس الجدلي غير صحيح؛ لأنه يؤدي إلى الخلاف أكثر ما يؤدي إلى الاتفاق، وهذا ما فعله الأشاعرة من وجهة نظر ابن رشد، وهذه الدعوى من ابن رشد سنقف معها كثيرًا خاصة في الشق التطبيقي حتى يتبين مدى صحتها من عدمه.

القياس الخطابي: وهو قياس مركب من قضايا **مقبولة**[٤] أو **مظنونة**[٥]،

---

(١) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص١٤٨.

(٢) الفارابي: الحروف ص١٣٢.

(٣) ابن رشد: تهافت التهافت ١/٣٤٨.

(٤) **المقبولات**: هي قضايا تؤخذ ممن يعتقد فيه إما لأمر سماوي أو لمزيد عقل ودين، كالمأخوذات من أهل العلم والزهد. قطب الدين الرازي: تحرير القواعد المنطقية ص٤٦١.

(٥) **المظنونات**: هي قضايا حكم فيها اتباعًا للظن كقول: فلان يطوف بالليل فهو سارق. المصدر السابق نفس الصفحة.

والغرض منه هو ترغيب الناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم ومعادهم كما يفعله الخطباء والوعاظ[١].

وبما أن الشرع أوجب استعمال القياس على النحو السابق فابن رشد يرى أنه من الضروري لمن أراد أن يعلم الله تعالى وسائر الموجودات بالقياس فعليه أن يتقدم أولًا فيعلم أنواع البراهين وشروطها وبما يختلف كل منها عن الآخر.

وبحسب هذا التقسيم يتنوع الخطاب وتختلف درجة التصديق بين الناس عند ابن رشد (فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان «بالبرهان»، إذ ليس في طابعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية)[٢]، والسبب في ذلك اختلاف طبائع الناس وتفاوتهم في التصديق[٣].

ومرة أخرى يسعى ابن رشد لتبرير موقفه من الشرع موضحًا أن في الشريعة الإسلامية ما يؤيد هذا التقسيم الثلاثي ويؤسسه (ولذلك خُص عليه الصلاة والسلام بالبعث إلى الأحمر والأسود، أعني لتضمن شريعته طُرق الدعوة إلى الله تعالى، وذلك صريح في قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: ٢٥])[٤].

وهنا يقابل ابن رشد بين البراهين الثلاثة وبين الأساليب الدعوية في الآية الكريمة، فالقياس البرهاني يقابل الحكمة، والقياس الخطابي يقابل الموعظة، وأخير يأتي الجدل.

وانطلاقًا من هذا يقسم ابن رشد الناس إلى أصناف ثلاثة، واضعًا لكل صنف من الخطاب ما يتماشى مع قريحته العقلية.

---

(١) المصدر السابق ص٤٦٢.

(٢) ابن رشد: فصل المقال ص٣١.

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤) ابن رشد: فصل المقال ص٣١.

* **فالجمهور** وهم الغالبية العظمى من الناس لا ينفعهم إلا الأدلة الخطابية.

* **وأهل الجدل** وهم في نظره المتكلمون من أشاعرة ومعتزلة لا ينفعهم إلا الخطاب الجدلي؛ لأن هؤلاء وإن كان لهم نصيب من النظر إلا أن نظرهم لم يصل لحد البرهان، فلا هم وقفوا مع العوام ولا هم ارتقوا إلى منزلة الخواص.

* **أما الخواص** وهم الفلاسفة لا ينفعهم إلا الخطاب البرهاني؛ لأنه أكثر دقة ومن الصعب على العوام وأهل الجدل فهمه، فضلًا على أنه يحتاج إلى طول زمان لتعلمه[١].

هذا وقد أوصى ابن رشد بعدم خلط الخطاب بين الأصناف الثلاثة؛ (لأنه قد يكون رأي هو سم في حق نوع من أنواع الناس، وغذاء في حق نوع آخر، فمن جعل الآراء ملائمة لكل نوع من أنواع الناس بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية لكل الناس)[٢].

وابن رشد هنا متأثر بابن سينا الذي يرى شرف الأقيسة البرهانية، ثم بعدها تأتي الخطابية، أما الجدلية فتأتي عند ابن سينا في المرحلة الأخيرة؛ لأنها لا تأتي باليقين للخاصة وهي صعبة بالقياس على العامة، وينتهي ابن سينا من ذلك إلى أن الصناعتين المفيدتين للناس تصديقًا هما البرهان والخطابة، أما البرهان فإنه يفيد اليقين للخاصة، وأما الخطابة فإنها تفيد الظن للعوام، أما الجدل ففائدته قليلة ومنفعته خاصة[٣]، لكن يختلف ابن رشد عن الشيخ ابن سينا في زيادة اهتمامه بالمشكلة والحديث عنها في مصنف منفرد وتطبيقها على قضايا علم الكلام الذي يرى أنه من صنف الجدل ولا يؤدي إلى يقين.

ونستطيع أن نلمس هذا التقسيم ببعض من تفصيلاته عند الفارابي، الذي

---

(١) المصدر السابق ص٥٦.

(٢) ابن رشد: تهافت التهافت ١/ ٢٨٣.

(٣) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ١/ ١٣٢، تحقيق: د. سليمان دنيا، الناشر: دار المعارف - القاهرة الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م، وفخر الدين الرازي: شرح الإشارات والتنبيهات ١/ ١٤، د: على رضا نجف زاده، الناشر: مؤسسة جاب وانتشارات دانكشاة - طهران، الطبعة الأولى، ١٣٨٢هـ.

قسم أنواع القياس أو الأقاويل التي يلتمس بها تصحيح رأي أو مطلوب إلى خمس براهين أو أقيسة، هي:

١- **الأقاويل البرهانية**: ويعرفها بأنها، الأقاويل التي تفيد العلم اليقيني في المطلوب الذي نلتمس معرفته.

٢- **الأقاويل الجدلية**: ويعرفها بأنها، هي التي من شأنها أن تستعمل في أمرين:

أحدهما: أن يلتمس السائل الأشياء المشهورة التي يعترف بها جميع الناس غلبة المجيب في موضوع يضمن المجيب حفظه أو نصرته.

الثاني: أن يلتمس الإنسان إيقاع الظن القوي في رأي قصد تصحيحه، إما من عند نفسه وإما عند غيره حتى يخيل أنه يقين من غير أن يكون يقينيًا.

٣- **الأقاويل السوفسطائية**: وهي التي من شأنها أن تغلط وتضلل وتلبس وتوهم فيما ليس بحق أنه حق، وفيما هو حق أنه حق، في اسم المهنة التي يقدر الإنسان بها المغالطة والتمويه والتلبيس بالقول والإيهام.

٤- **الأقاويل الخطابية**: وهي التي من شأنها أن يلتمس بها إقناع الإنسان في أي رأي كان، وأن يميل ذهنه إلى أن يسكن إلى ما يقال له ويصدق به تصديقًا.

٥- **الأقاويل الشعرية**: وهي التي تؤلف من أشياء شأنها أن تخيل في الأمر الذي فيه المخاطبة خيالًا ما أو شيئًا أفضل أو أحسن، وذلك إما جمالًا أو قبحًا، أو جلالة أو هونًا، أو غير ذلك مما يشاكل هذه.

ويلاحظ أن الفارابي هنا تناول هذه الأقسام تناولًا منطقيًا بحتًا، فهو يتحدث عن أقسام القياس ومراتبها في التصديق؛ لإعطاء أصناف القياس صفة منطقية، بمعنى أنه أشار إلى أقسام القياس ومراتبها في التصديق دون ربطها اجتماعيًا بالطبقات الثلاثة التي حددها ابن رشد[1]، ودون البحث عن تبرير لها في الشرع.

---

(١) الفارابي: إحصاء العلوم ٣٨-٤٢، تقديم وشرح وتبويب: د. علي بو ملحم، الناشر: دار الهلال، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

ومما لا شك فيه أن الفارابي بوقوفه بالتقسيم عند هذا الحد قد تأثر بأرسطو تأثرًا حرفيًا[١]، أما ابن سينا وابن رشد فإن كانا قد تأثرا بأرسطو في أصل التقسيم إلا أنهما ربطا بينه وبين الأقسام الإنسانية الثلاث، وحولوا التقسيم من كونه تقسيمًا منطقيًا مجردًا إلى تقسيم ذي بعد اجتماعي معرفي[٢].

ولهذا أجاب أستاذنا الدكتور/ محمود حمدي زقزوق على دعوى جوتييه[٣] التي يقول فيها: بأن نظرية الطبقات الثلاث للأدلة البرهانية والجدلية والخطابية التي استخدمها ابن رشد هي نظرية إغريقية بحتة، بأنه (زعم تنقصه الدقة، وقد فات جوتييه في هذا المقام أن يفرق بين أمرين، الشكل والمضمون، فمن حيث المضمون نجد أن ابن رشد قد اعتمد في عرضه لهذه القضية في كتابه فصل المقال على آية صريحة في هذا الصدد تقول: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: ١٢٥]، وانطلاقًا من هذه الآية يقرر ابن رشد: «أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل إنسان إلا من يجحدها عنادًا بلسانه، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لإغفال ذلك من نفسه»[٤]، ومن هنا فلا مجال للقول بأن ابن رشد قد أخذ نظرية الطبقات الثلاث للأدلة من الفلسفة الإغريقية، ولكن الذي يمكن أن يقال هناك: إنه على أكثر تقدير قد استعار في هذه النظرية شكلًا

(١) ابن رشد: تلخيص منطق أرسطو ٤/ ١٣٨، ١٣٥.

(٢) د. حسام الدين الألوسي: ابن رشد دراسة نقدية معاصرة ص١١٦، ١٢٠، الناشر: دار الخلود للتراث، سوق الكتاب الجديد، العتبة - القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.

(٣) ليون جوتييه: مستشرق فرنسي ولد في سطيف بمحافظة قسنطينة سنة ١٨٦٢م، تلقى تعليمه الثانوي في ليسية إحدى مدن الجزائر وحصل على البكالوريا في سنة ١٨٨٠م، ثم سافر إلى ليون ليختم دراساته للحصول على الليسانس، وبعد أن حصل على الدكتوراه عين أستاذًا لتاريخ الفلسفة الإسلامية في المدرسة العليا للآداب بمدينة الجزائر، من إنتاجه العلمي نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة، ابن طفيل حياته ومؤلفاته. د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين ص١٩٥، الناشر: دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

(٤) ابن رشد: فصل المقال ص٣١.

يونانيًا لمضمون إسلامي صريح)[١].

ومن الجدير بالذكر أن نظرية الطبقات الثلاث هذه قال بها الإمام الغزالي، لكنه قال بها في إطار إسلامي شكلًا ومضمونًا، بمعنى أنه انطلق في بيان أصناف الناس من الآية دون النظر إلى أقسام الأدلة المنطقية، فتراه يقول: (لتعلم أولًا أن الجدال من القرآن الكريم، حيث قال الله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: ١٢٥]، واعلم أن المدعو إلى الله بالحكمة قوم، والموعظة قوم، وبالمجادلة قوم، فإن الحكمة إن غُذي بها أهل الموعظة أضرت بهم، كما تضر الطفل الرضيع التغذية بلحم الطير، وأن المجادلة إن استعملت مع أهل الحكمة أشمأزّوا منها، كما يشمئز طبع الرجل القوي من الارتضاع بلبن الآدمي، وأن من استعمل الجدال مع أهل الجدل لا بطريق الأحسن كما نطق القرآن كان كمن غذى البدوي بخبز البُر، وهو لم يألف إلا التمر، أو البلدي بالتمر وهو لم يألف إلا الخبز)[٢].

وبهذا سلم الإمام الغزالي من القول بأنه تأثر بأرسطو هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى سلم من النقد الذي وجهه الإمام ابن تيمية إلى نظرية ابن سينا وابن رشد في الطبقات الثلاث وربطها بأصناف الأدلة المنطقية، فقد ذهب الإمام ابن تيمية أن استدلال ابن سينا وابن رشد بالآية للأقيسة المنطقية البرهانية والجدالية والخطابية، استدلال خاطئ؛ وذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن الأقيسة التي هي عندهم برهانية لا تفيد قط إلا أمرًا كليا لا يدل على شيء معين، وتلك الكليات غالبها إنما توجد في الأذهان

---

(١) د. محمود حمدي زقزوق: الدين والفلسفة والتنوير ص٤٩، الناشر: دار المعارف، كورنيش النيل - القاهرة، نشرهذا الكتاب ضمن السلسلة الثقافية الشهرية لدار المعارف، عام ١٤١٦هـ.

(٢) الغزالي: القسطاس المستقيم (الموازين الخمسة للمعرفة في القرآن) ص١٢، ١٣، تعليق: محمود بيجو، الناشر: المطبعة العلمية - دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

لا في الأعيان، وهذا بلا شك مخالف للحكمة التي أمر الله بها النبي ﷺ، أن يدعو بها[١].

الوجه الثاني: أن الخطابة عندهم ما كانت مقدماتها مشهورة سواء كانت علمًا مجردًا أو علمًا يقينيًا والوعظ في القرآن هو الأمر والنهي والترغيب والترهيب كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا۟ مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا﴾ [النساء: ٦٦]، فقوله: ﴿مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ﴾ أي ما يؤمرون به، وقال: ﴿يَعِظُكُمُ ٱللَّهُ أَن تَعُودُوا۟ لِمِثْلِهِۦٓ أَبَدًا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [النور: ١٧] أي ينهاكم عن ذلك[٢].

الوجه الثالث: أنه ليس في القرآن ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة والجدل، بل فيه: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، وذلك لأن الإنسان له ثلاثة أحوال:

الحالة الأولى- أن يعرف الإنسان الحق ويعمل به، وهذا الذي يدعى بالحكمة، فإن الحكمة هي العلم بالحق والعمل به، وليست الحكمة حكمة الفلاسفة المقسمة إلى نظرية وعملية.

الحالة الثانية- أن يعرف الإنسان الحق ولا يعمل به، فهذا يوعظ بالموعظة الحسنة.

ويذهب الإمام ابن تيمية إلى أن هاتين الحالتين هما طريقان الحكمة والموعظة وعامة الناس يحتاجون إلى هذا وهذا، فإن النفس لها أهواء تدعوها إلى خلاف الحق وإن عرفته، فالناس يحتاجون إلى الموعظة الحسنة وإلى الحكمة فلا بد من الدعوة بهذا وهذا.

الحالة الثالثة- أن يجحد الإنسان الحق، وهذا يدعى بالجدل، لكن بشرطين، **أولهما**: إذا عارض الحكمة والموعظة معارض، **وثانيهما**: الجدال

---

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص٤٨٩، تحقيق: الشيخ عبد الصمد شرف الدين الكبتي، مراجعة: محمد طلعة بلال منيار، الناشر: مؤسسة الريان دار المعارف، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

(٢) ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص٥١٢.

بالتي هي أحسن فإن (الجدل لا يدعى به بل هو من باب دفع الصائل فإذا عارض الحق معارض جودل بالتي هي أحسن، ولهذا قال وجادلهم فجعله فعلًا مأمورًا به مع قوله ادعهم، فأمره بالدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة وأمره أن يجادل بالتي هي أحسن وقال في الجدال بالتي هي أحسن ولم يقل بالحسنة كما قال في الموعظة؛ لأن الجدال فيه مدافعة ومغاضبة فيحتاج أن يكون بالتي هي أحسن حتى يصلح ما فيه من الممانعة والمدافعة)[١].

ومن الممكن أن يقال هنا وجه آخر، وهو أن الحكمة عند الفلاسفة كما مر تنقسم إلى: حكمة نظرية، وهي المختصة بالرياضة والطبيعة وما وراء الطبيعة، وأخرى عملية، وهي المختصة بالأخلاق والسياسة والأسرة، وكون الحكمة المذكورة في الآية تخص النظر البرهاني كما يرى ابن رشد، يعني هذا أنها تخص الجانب النظري دون العملي، وبهذا يخرج القسم العملي من كون الآية دالة عليه، وهذا خلف.

الخطوة الثالثة: تقسيم الشريعة إلى ظاهر وباطن:

يبني ابن رشد هذه الخطوة على الخطوة السابقة، فما دام الناس ليسوا سواء في الخطاب لاختلاف قرائحهم ومقتضى عقولهم، فإن الشريعة الإسلامية لم تخاطب الناس بخطاب واحد بل فيها ظاهر يقف عنده العوام وأهل الجدل، وباطن لا يفهمه ولا يقف على تأويله إلا الخواص، ومن هنا يربط ابن رشد بين أصناف الناس واختلاف مقتضى عقولهم وبين تقسيم الشريعة إلى ظاهر وباطن قائلًا: (والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم في التصديق)[٢].

ويعرف ابن رشد الباطن بأنه: تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان، ويعرف الباطن بأنه: تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني[٣].

---

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص٥١٢.

(٢) ابن رشد: فصل المقال ص٣٤.

(٣) انظر: ابن رشد: فصل المقال ص٤٦.

وبحسب تقسيم الشريعة إلى ظاهر وباطن، واختصاص أهل البرهان بفهم الباطن دون غيرهم، يقرر ابن رشد بأنه لا تعارض بين حقائق البرهان وحقائق الشريعة؛ وذلك لأن ما أدى إليه البرهان من حقائق له حالتان مع الشرع.

الحالة الأولى- أن يكون سكت عنه الشرع، ويرى ابن رشد أنه لا تعارض هنا بين حقائق البرهان وحقائق الشرع؛ وذلك لأنه يكون (بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي)[١].

الحالة الثانية- أن تكون الشريعة نطقت وعرفت بما جاء به البرهان، وفي هذه الحالة إما أن يوافق ظاهر الشرع ما أدى إليه البرهان فلا قول هنالك، وإما أن يكون مخالفًا، فهذا باطن يتطلب تأويله بما يتوافق مع نتائج البرهان[٢].

وبهذا يقرر ابن رشد أن الباطن لخفائه وغموضه لا يعلم إلا بالبرهان (فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، إما من قبل فطرهم، وإما من قبل عادتهم، وإما من قبل عدم أسباب التعلم، بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذا كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع، أعني الجدلية والخطابية)[٣].

وهنا أمر مهم، وهو أن ابن رشد بعد أن أكد على أن الشريعة أتت بتعددية الخطاب بين طوائف الناس الثلاث، من خواص وعوام وطائفة وسط هم أهل الجدل، دمج بين العوام وأهل الجدل في خطاب واحد وخصهم بالظاهر، أما أهل البرهان فهم المختصون وحدهم بفهم الباطن وتأويله، ومن هنا يمكن إرجاع نظريته في الطبقات الثلاث بعد تقسيمه الشريعة إلى ظاهر وباطن، واختصاص الباطن بالخواص والظاهر بما عداهم، إلى ثنائية الخطاب الشرعي ولا شك أن هذا يتناقض مع تفسير ابن رشد مع ثلاثية الخطاب وتعدده في الآية الكريمة.

---

(١) المصدر السابق ص٣٢.

(٢) انظر: المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق ص٤٦.

هذا ويذهب الدكتور/ محمد عابد الجابري إلى أن مصطلح الظاهر والباطن عند ابن رشد يختلف عن مصطلح الظاهر والباطن عند غلاة الشيعة والمتصوفة[١]، ولا خلاف معه في ذلك؛ فإن الظاهر والباطن عند الغلاة من الشيعة والصوفية يعم الأمور النظرية والعملية، بينما ينحصر الظاهر والباطن عند ابن رشد في الأمور النظرية فقط.

إنما الخلاف مع ابن رشد في اختصاص الفلاسفة وحدهم بفهم الباطن دون غيرهم، مما يدل على أن المسألة ليست مجرد التوفيق بين العقل والنقل، أو بين الدين والفلسفة، وإنما انتصار للفلسفة على حساب الدين، وهذا ما جعل الدكتور/ حسام الدين الألوسي يقرر بأن السبب وراء تقسيم ابن رشد الشريعة إلى ظاهر وباطن وقوله بتعددية الخطاب والمخاطبين ومستوى الفهم ودرجات الحقيقة وعدم استواء الناس في الفهم أعمق من السبب الذي قرره ابن رشد من اختلاف طبائع الناس وقرائحهم العقلية، وهو (أن العقل الفلسفي الذي يشعر بأنه مصدر الحقيقة وصانعها أراد أن يحتفظ لنفسه بدائرة فيها مستقلًا بحسب قناعاته وبلا مواربة أو خوف من سلطة مرجعية أو سلطة سياسية)[٢].

وتأكيدًا لرؤية الدكتور/ الألوسي سعى ابن رشد لتبرير خطأ الفلاسفة الذين هم أهلُ البرهان والمختصون بفهم الباطن وحدهم، فابن رشد يقرر أن النظر في العقائد من قبل الناظرين فيها لا يشترط أن يؤدي إلى صواب دائمًا، بل من الممكن أن يصدق الناظر بالخطأ لأجل شبهة عرضت له، وهذا الخطأ معذور عند ابن رشد؛ لأن الناظر من أهل العلم، ويستشهد ابن رشد هنا بقول النبي ﷺ **«إِذَا حَكَمَ الحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ»**[٣].

---

(١) انظر: محمود المراكبي: ظاهر الدين وباطنه (السلف - الباطنية - الشيعة - المتصوفة) ٢/ ١٠٤، الناشر: دار الطباعة الإسلامية للنشر والتوزيع، العاشر من رمضان - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

(٢) د. حسام الدين الألوسي: ابن رشد دراسة نقدية معاصرة ص١٢٧.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ٩/ ١٠٨، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث رقم: ٧٣٥٢.

وانطلاقًا من هذا الحديث يقرر ابن رشد أن الخطأ في الشرع على ضربين: إما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ، كما يعذر الطبيب الماهر، ولا يعذر فيه من ليس من أهله، وإما خطأ لا يعذر فيه أحد لا الناظر المجتهد ولا غيره ووقوع الخطأ فيه يؤدي إلى البدع، وهو الخطأ الذي يكون في المبادئ وما سواها.

وهذه المبادئ التي لا يجوز الخطأ فيها عند ابن رشد هي الأشياء التي تفضي جميع طرق الدلائل إلى معرفتها، أي التي يكون التصديق بها من الأمور الممكنة لجميع طبقات المجتمع، وهذه مثل الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي[١].

ويهدف ابن رشد من هذا إلى أن في الشرع أمورًا ثابتة لا يجوز إنكارها والتعرض لها بالتأويل، يقول ابن رشد: (فالجاحد لأمثال هذه الأشياء، إذا كانت أصلًا من أصول الشرع كافر، معاند بلسانه، دون قلبه، أو بغفلته عن التعرض إلى معرفة دليلها؛ لأنه إن كان من أهل البرهان، فقد جعل له سبيل إلى التصديق بها بالبرهان، وإن كان من أهل الجدل فبالجدل، وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة)[٢].

أما ما وراء هذه المبادئ من أشياء خفية باطنة فليس لأحد من العوام ولا أهل الجدل أن يتطرق إلى باطنها، لأن حكم الشرع معهم ضرب أمثالها وأشباهها[٣].

وبهذا جعل ابن رشد طريق العوام والخواص واحدًا في التصديق، وهو الإيمان بالظاهر والأمثال المضروبة لهم، وضم إليهم الخواص لكن في حالة اندماجهم في المجتمع، بمعنى أن على أهل البرهان أن يتعاملوا مع المجتمع بالظواهر النصية والأمثلة المضروبة لهم ولا يستخدموا الخطاب البرهاني، وإلا ضلوا وأضلوا، أما ما عدا ذلك فإن لأهل البرهان أن يكشفوا عن سرائر الأشياء

(١) ابن رشد: فصل المقال ص٤٥.
(٢) المصدر السابق ص٤٥.
(٣) المصدر السابق ص٤٦.

والبحث عن حقائقها الخفية، ولا يضرهم وقوعهم في الخطأ ما داموا لم يتعرضوا لمبادئ وأصول الدين وكانوا من أهل النظر.

ومن الممكن هنا لمس جانبين عند ابن رشد، أحدهما إيجابي والآخر سلبي، أما الإيجابي فهو حفاظه على أصول ومبادئ الشريعة النظرية والعملية من التعرض للتأويل والجدل، وهذا من الفوارق المهمة بين ابن رشد والرشديين[١]، أما الجانب السلبي فهو أن ابن رشد ترك الباب مفتوحًا على مصراعيه أمام الفيلسوف أو الحكيم أو كل ذي نظر بحسب تقسيمه لفهم النص الديني بما يتماشى مع نظره وبرهانه، وهذه نظرة تؤدي إلى حلول فردية متضاربة، وهذا بلا شك يؤدي إلى تعقيد المسائل أكثر لا إلى حلها.

بل هي في الحقيقة موضع الانقسام عند الفلاسفة وجميع المفكرين، وهذا واضح بين، فما من فلسفة من الفلسفات، ولا فيلسوف أو مفكر من المفكرين وضع نظرية من النظريات إلا وجاءت فلسفة ما أو مفكر ونقد فكرته، (وبالتالي نجد المفكر أو الحكيم عندما ينظر في مشكلة فلسفي لن يجد أمامه تفاصيل وحلولًا ليوفق معها أو لا يوفق، بل إنه يجتهد لإعطائها وجهة نظره هو، وهذا ما فعله ابن رشد في فهم النص الديني حول وجود العالم وإيجاده، بما لا يخالف فلسفته هو الأرسطية تمامًا، سواء على مستوى الظاهر أو الباطن)[٢].

---

(١) فمثلًا يقول الدكتور/ حسن حنفي في المعاد، وهو من المبادئ التي حذر ابن رشد من تأويلها والتعرض لها: (أما أمور المعاد فهي تعبر على طريقتها الخاصة وبالأسلوب الفني الذي يعتمد على الصور والخيال عن أماني الأنسان في عالم يسوده العدل والقانون، وعن العالم بما فيه من قصور الزمن وحدود للفعل مستمر لا ينقطع من حيث الأثر والتأثر فالحق لابد له وأن يطوي الباطل، والعدل لابد له أن يمحو الظلم . . . ، فأمور المعاد تعبر عن مستقبل الإنسان في عالم أفضل). الدكتور/ حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤/ ٢٧، ولا شك أن تفسير المعاد بهذا الشكل يخالف ما قرره الشرع ووقف عنده ابن رشد من وجود حياة بعد الحياة الدنيا فيها من السعادة والشقاء كل حسب عمله.

(٢) د. حسام الدين الألوسي: ابن رشد دراسة نقدية معاصرة ص١٢٦.

موقع الأشاعرة عند ابن رشد في الظاهر والباطن:

مر أن الأشاعرة عند ابن رشد من طائفة أهل الجدل الذين هم جمع المتكلمين، وبالتالي فإن حكمهم حكم الجمهور بالنسبة للظاهر والباطن، بمعنى أن الأشاعرة عليهم أن يتوقفوا مع مبادئ الشريعة ولا يتعرضوا لها مثلهم مثل العوام، أما ما عدا هذه المبادئ فيلزم الأشاعرة الوقوف عند ظواهر النصوص وعدم البحث عن ما وراءها من أمور خفية؛ لأنهم ليسوا من أهل النظر فيها.

وبالتالي فإن ابن رشد يرى أن أكثر المسائل التي تناولها الأشاعرة بالبحث، إما أنها من طريق الجدل الذي لا يؤدي إلى اليقين ولا ينفع العوام ولا الخواص، وإما أنهم لم يلتزموا فيها ظاهر الشرع، الذي هو حق أهل الجدل والعوام معًا، يقول ابن رشد في مقدمته لكتابه مناهج الأدلة موضحًا رؤيته التي انطلق بها في نقد السادة الأشاعرة، انطلاقًا من نظريته في توافق العقل مع النقل، أو الحكمة مع الشريعة، وتقسيم الشريعة إلى ظاهر وباطن التي قال بها في فصل المقال: (فإنه لما كنا قد بينا قبل هذا في قول أفردناه، مطابقة الحكمة للشرع، وأمر الشريعة بها، وقلنا هناك إن الشريعة قسمان ظاهر ومؤول -الباطن- وإن الظاهر فرض الجمهور وإن المؤول هو فرض العلماء، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله، وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور . . .، فقد رأيت أن أفصح في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع ﷺ في ذلك بحسب الجهد والاستطاعة، فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة، حتى حدثت فرق ضالة، وأصناف مختلفة، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى . . .، وأشهر هذه الطوائف في زماننا أربعة: الطائفة التي تسمى بالأشعرية، وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة، والتي تسمى بالمعتزلة، والطائفة التي تسمى بالباطنية، والطائفة التي تسمى بالحشوية)[1].

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٣٣.

ثم يرى ابن رشد أن هذه الطوائف على اختلافها قد اعتقدت في الله وصفاته اعتقادات مختلفة، صرفت ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات أنزلوها عن تلك الاعتقادات وزعموا أنها الحق، ويعطي ابن رشد السادة الأشاعرة النصيب الأكبر من النقد دون غيرهم من المتكلمين، أما المعتزلة فرغم ميل ابن رشد إلى جانبهم في بعض المسائل إلا أنه يعتذر عن تفصيل مذهبهم قائلًا: (وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية)[١].

وهكذا تتبع ابن رشد الأشاعرة على هذا النحو في عدد من المسائل مؤسسًا نقده لهم على جدلية أدلتهم من جهة، ومن جهة ثانية عدم التزامهم ظاهر الشرع فيما يخصهم ويخص الجمهور، وأمر ثالث وهو تصريحهم بالباطن أو التأويل للجمهور، وهذا الأمر الثالث بناه على قانونه في التأويل الذي أفردنا له المبحث التالي لأهميته.

تعقيب:

من خلال العرض السابق والبحث عن الأسس التي من خلالها بنى ابن رشد نقده للمتكلمين عمومًا والأشاعرة خصوصًا، نجد أن ابن رشد لم يأل جهدًا في عد الأشاعرة من الفرق المبتدعة وأنهم أصحاب أدلة جدلية وتأويلات منحرفة مساويًا بينهم وبين الطوائف الأخرى من الباطنية والحشوية، وهذا بلا شك يحتاج إلى وقفة؛ وذلك لأنه يفتح بابًا كبيرًا أمام الطعن والتشكيك في أئمة أعلام أفنوا أعمارهم دفاعًا عن الدين وذبًا عن حرمات المسلمين، كما أنه يعطي سندًا من التراث للذين يريدون هدم بنيان السابقين والتشكيك في أقوالهم؛ لأنه إذا بقي هذا البنيان انهدم ما يحاولون بناءه والتشغيب في إظهاره[٢].

---

(١) المصدر السابق ص١٤٩.

(٢) انظر: د. جمال أبو حسان: قراءة نقدية في الكشف عن مناهج الأدلة، ضمن كتاب العطاء الفكر لابن رشد ص٢٠٩، الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

كما أن ابن رشد استخدم في طريقته لنقد الأشاعرة صيغ التعميم إذ نراه يحكم على أدلتهم بعمومها واصفًا إياها بأنها أدلة جدلية أو خطابية تبعد عن البرهان، مع أنه لم يتتبع كافة المسائل التي تحدث فيها الأشاعرة، فضلًا على أن كثيرًا من المسائل التي أخذها ابن رشد على الأشاعرة مردود عليها، أو حدث فيها تطور بتطور المذهب، وهذا ما سيتضح جليًا في الشق التطبيقي بإذن الله تعالى، وعليه فمن الخطأ أن ينظر إلى رأي واحد على أنه رأي المذهب ككل، بل لابد من النظر إلى المذهب في تطوره ومختلف آرائه وكافة مسائله وأدلته.

المبحث الثاني
ضرورة التأويل وشروطه عند ابن رشد

يأتي الكلام عن التأويل هنا كمرحلة أخيرة من مراحل التعامل مع النص الديني عند ابن رشد، بل من الممكن القول بأنه المرحلة الأهم في فكر ابن رشد وعليها مدار فلسفته، فقد وضع ابن رشد لنفسه قانونًا للتأويل زعم أنه الأمثل وبه تحفظ نصوص الشرع عن التحريف والتزييف.

وابن رشد في هذه المرحلة يواصل نقده للأشاعرة وعامة المتكلمين، فمع اعتراف ابن رشد بأسبقية الأشاعرة والمعتزلة إلى التأويل، إلا أنه يرى أن في تأويلاتهم تمزيقًا للشرع وتفريقًا لوحدة المسلمين (وزائدًا لهذا كله أن طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور ولا مع الخواص، أما مع الجمهور فلكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر، وأما مع الخواص فلكونها إذا تأملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان، وذلك يقف عليه بأدنى تأمل، من عرف شرائط البرهان)[1].

وقبل أن نتعرف على هذا القانون عند ابن رشد ونقف على مدى صحته، يتوجب أولًا أن نتعرف على مفهوم التأويل في اللغة والاصطلاح.

أولًا- مفهوم التأويل:

التأويل لغة: مأخوذ من **الأول**، آل يؤل أولًا إذا رجع، والأولُ هو ابتداء الشيء، **أما التأويل** فهو انتهاء الشيء ومصيره وعاقبته وآخره[2].

---

(١) ابن رشد: فصل المقال ص٦٣.

(٢) أحمد بن فارس بن زكريا القزويني: مجمل اللغة (مادة أول) ١/١٠٧، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، الناشر، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

وقد جاء في المحكم والمحيط الأعظم: آل إلى الشيء أولًا ومآلًا أي رَجَعَ، وأول إليه الشيء رجعه، وأُلت عن الشيء ارتددت عنه[١].

وجاء في مختار الصحاح: (التأويل) تفسير ما يئول إليه الشيء، وقد (أوله) تأويلًا و(تأوله) بمعنى[٢].

ويلاحظ من هذا أن استعمالات اللغة لمادة (أول) تدور حول الإرجاع، فهي تعني إرجاع الشيء إلى حقيقته حيث مبدأه وأصله، كما يلاحظ أيضًا في استعمالات اللغة للفظ أنها ساوت بينه وبين التفسير، فكلاهما يعني إيضاح الكلام ورده إلى الغاية المرجوة منه.

التأويل في الاصطلاح: لم يختلف المعنى الاصطلاحي في أصله عن المعنى اللغوي كثيرًا، ففي المعنى الاصطلاحي معنى الإيضاح والرجوع الذي أصلته اللغة، ومن هنا أرجع العلماء المعنى الاصطلاحي للتأويل إلى المعاني اللغوية السابقة، ونستطيع أن نقف على ذلك جليًا من خلال سرد بعض التعريفات الاصطلاحية للتأويل في تقسيمها التالي:

أولًا- تعريف التأويل بالمعنى العام:

ويقصد به بعض التعريفات التي جاءت في مطلق التأويل ولم تبين في حدها الفرق بين التأويل الصحيح من غيره، وهذه منها:

١- تعريف الإمام الجويني رَحِمَهُ اللَّهُ، حيث يقول: (التأويل: رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول)[٣].

---

(١) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي: المحكم والمحيط الأعظم (مادة أول) ١٠/٤٤٨، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

(٢) زين الدين أبو عبد الله الحنفي الرازي: مختار الصحاح (مادة أول) ص٢٥، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، الناشر: المكتبة العصرية - الدار النموذجية - بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

(٣) الجويني: البرهان في أصول الفقه ١/١٩٣.

٢- تعريف الإمام الآمدي رحمه الله، حيث عرفه بأنه (حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له)[١].

٣- تعريف الإمام ابن حزم[٢] رحمه الله، حيث قال: (والتأويل: نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر)[٣].

٤- تعريف الإمام الأصفهاني رحمه الله، الذي عرفه قائلًا: (التأويل: هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه، علمًا كان أو فعلًا)[٤].

وهذه التعريفات كلها متقاربة يعني التأويل في مجملها صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر، وهي عامة مطلقة في معنى التأويل، أراد أصحابها أن تكون تعريفاتهم جامعة مانعة داخل في حدها التأويل الصحيح والفاسد معًا.

ثانيًا- تعريف التأويل بالمعنى الخاص:

ويقصد بهذا بعض التعريفات التي تناولت في حدها التأويل الصحيح فقط أو ألمحت إلى التفرقة بينه وبين التأويل الفاسد، ومن هذه التعريفات:

---

(١) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٣/ ٥٣، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، الناشر: المكتب الإسلامية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، بدون رقم وتاريخ نشر.

(٢) ابن حزم: هو أبو محمد بن علي بن سعيد بن حزم الظاهري، ولد في قرطبة سنة ٣٨٤هـ، أحد أئمة الإسلام في الأندلس، وكان في الأندلس خلق كثير ينتسبون إلى مذهبه يقال لهم الحزمية انتقد كثيرًا من العلماء والفقهاء فامتلأوا على بغضه وأجمعوا على تضليله وحذروا السلاطين منه فأقصته الملوك وطاردته فرحل إلى بادية لبلة من بلاد الأندلس ومات بها سنة ٤٥٦، له تصانيف كثيرة أشهرها الفصل في الملل والنحل والأهواء والناسخ والمنسوخ.
انظر: صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي: الوافي بالوافيات ٢٠/ ٩٣، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، الناشر: دار إحياء التراث - بيروت عام النشر: ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م. والزركلي: الأعلام ٤/ ٢٥٤.

(٣) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي: الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٤٢، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، تقديم: الأستاذ الدكتور/ إحسان عباس، الناشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

(٤) أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن ١/ ٩٩، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

١- تعريف الإمام الغزالي، حيث عرفه بأنه: (عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر)[١]، وهو أيضًا عين تعريف الإمام الرازي للتأويل في المحصول[٢]، وابن قدامه المقدسي في الروضة[٣].

ويلاحظ هنا ذكر قيد (الدليل) في التعريف وهو القيد الذي يخصص التعريفات المطلقة ويجعلها مقيدة خاصة بالتأويل الصحيح، أما التأويل الفاسد فإنه يكون لا عن دليل، لذا فقد نقل هذا التعريف الإمام الآمدي وعلق عليه قائلًا: (تعريف التأويل على وجه يوجد معه الاعتضاد بالدليل لا يكون تعريفا للتأويل المطلق، اللهم إلا أن يقال: إنما أراد تعريف التأويل الصحيح دون غيره، والحق في ذلك أن يقال: أما التأويل من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان، هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتماله له، وأما التأويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده)[٤].

والإمام الآمدي يعني أن هذا التعريف غير جامع لتناوله التأويل الصحيح لا مطلق التأويل؛ لأن تعريف التأويل المطلق تعريف بالذات مع قطع النظر عن القيود المخصصة.

٢- تعريف الشريف الجرجاني[٥] التأويل بأنه: صرف اللفظ عن معناه

---

(١) الغزالي: المستصفى من علم الأصول ١/١٩٦.

(٢) الرازي: المحصول في علم الأصول ٣/١٥٣، تحقيق: د. طه جابر علواني، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

(٣) عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر ١/٥٠٨، الناشر: مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

(٤) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٣/٥٣.

(٥) الإمام الجرجاني: هو علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني: فيلسوف، من كبار العلماء بالعربية. ولد في تاكو (قرب استراباد) سنة ٧٤٠هـ، ودرس في شيراز ولما دخلها تيمور سنة ٧٨٩هـ. فرَّ الجرجاني إلى سمرقند، ثم عاد إلى شيراز بعد موت تيمور، فأقام إلى أن توفي سنة ٨١٦هـ، له نحو خمسين مصنفًا، منها التعريفات، وشرح مواقف الإيجي.
انظر: الزركلي: الأعلام ٥/٧.

الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقًا للكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ﴾ إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرًا، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل؛ كان تأويلًا[١].

والشريف الجرجاني إن لم ينص على أحقية تعريفه للتأويل الصحيح إلا أنه ظاهر من اشتراطه موافقة التأويل للقرآن، فإن التأويل لو لم يكن موافقًا للقرآن الكريم لم يكن تأويلًا صحيحًا بل فاسد.

٣- وقد عرف الإمام ابن تيمية التأويل الصحيح ذاكرًا قيد الدليل قائلًا: (التأويل: هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن)[٢].

وقد ذكر الإمام ابن تيمية أن هذا التعريف هو التعريف الذي أجمع عليه المتأخرون من الفقهاء والمتكلمين وأهل الحديث وغيرهم[٣].

وهناك تعريفات جمعت بين الإطلاق والتخصيص، منها:

١- تعريف التاج السبكي[٤] الذي يقول: (التأويل: حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، فإن حمل لدليل فصحيح، أو لما يظن دليلًا ففاسد، أو لا لشيء فلعب لا تأويل)[٥].

---

(١) الجرجاني: التعريفات ص٥١، تحقيق وتصحيح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

(٢) ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل ص٢٧، تعليق: محمد الشيمي شحاته، الناشر: دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية - مصر.

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤) تاج الدين السبكي: هو أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، ولد في القاهرة سنة ٧٢٧هـ، وانتقل إلى دمشق مع والده، فسكنها وتوفي بها. نسبته إلى سبك (من أعمال المنوفية بمصر) وكان طلق اللسان، قوي الحجة، انتهى إليه قضاء في الشام وعزل، من تصانيفه طبقات الشافعية الكبرى، ومعيد النعم ومبيد النقم.
انظر: الصفدي: الوافي بالوافيات ١٩/ ٢٠٢، والزركلي: الأعلام ٤/ ١٨٤.

(٥) بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي: تشنيف المسامع (بجمع الجوامع لتاج الدين =

٢- تعريف الإمام الشوكاني[١]، الذي عرفه بقوله: (حمل الظاهر على المحتمل المرجوح. وهذا يتناول التأويل الصحيح والفاسد، فإن أردت تعريف التأويل الصحيح زدت في الحد: بدليل يصيره راجحا؛ لأنه بلا دليل، أو مع دليل مرجوح، أو مساو فاسد)[٢].

وواضح هنا تناول التعريفين للتأويل المطلق والمقيد معًا، حيث أطلقت أولًا ثم خصصت بذكر قيد الدليل ليخرج التأويل الفاسد الذي ينشأ عن لعب وهوى في النفس لا عن دليل.

وبعد هذا العرض لتعريف التأويل من الممكن هنا الوقوف على عدة أمور مهمة:

أولها: أن التأويل الصحيح لا يكون بغير دليل وبلا قيد أو شرط وإلا كان الأمر عبثًا يتبع الهوى، لذا فقد أكد العلماء على شرط وجود الدليل الذي من أجله يصرف الظاهر إلى معنى آخر يحتمله؛ وذلك لغلق الباب أمام كل من تسول له نفسه أن يتلاعب بالنصوص والأدلة الشرعية الواضحة متخذًا التأويل ذريعة وسندًا له، لذا يقول الإمام الغزالي: (لكن الظاهر لا يترك بغير دليل)[٣]، ويقول الإمام الرازي: (فإذا خرجت الحقيقة بالقرينة احتيج في صرف اللفظ إلى المجاز إلى نوع تأمل واستدلال)[٤].

ثانيها: أن يصرف الظاهر إلى معنى يحتمله اللفظ يكون راجحًا، فإذا صرف

= السبكي) ٢/ ٨٢٠، تحقيق: د. سيد عبد العزيز، د. عبد الله ربيع، الناشر: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

(١) الإمام الشوكاني: هو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني: فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن، ولد بهجرة شوكان (من بلاد خولان، باليمن) سنة ١١٧٣هـ، ونشأ بصنعاء. وولي قضاءها سنة ١٢٢٩هـ ومات حاكمًا بها سنة ١٢٥٠هـ. من مؤلفاته نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، والبدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. انظر: الزركلي: الأعلام ٦/ ٢٩٨.

(٢) محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ٢/ ٣٢، تحقيق: أحمد عزو عناية، تقديم: خليل الميس والدكتور/ ولي الدين صالح فرفور، الناشر: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

(٣) الغزالي: المستصفى ١/ ٧٤.

(٤) الرازي: المحصول ١/ ٣٦٠.

اللفظ عن معناه ومدلوله الظاهر إلى معنى لا يحتمله ولا يكون فيه الطرف المرجوح -الظاهر- راجحا لا يكون تأويلًا صحيحًا.

وعليه فإن الواجب على المتأول لآيات الله تعالى ونصوص الشرع أن يبين أولًا احتمال اللفظ للمعنى الذي صرفه إليه، وثانيًا أن يبين الدليل الصارف له، وإلا كان تأويله عبثًا، وبهذا ضبط علماء الأمة المسألة ووضعوا لها قواعد ومصححات محكمة تبعدها عن التعنت والميل إلى الهوى.

ثالثها: أن التأويل على الغالب والراجح بين العلماء غير التفسير وهذا ما بينه الإمام الجرجاني في تعريفه السابق، إذ يعني (**التفسير**): إخراج الشيء من معلوم الخفاء إلى التجلي أو كشف المراد عن المعنى المشكل و(**التأويل**): نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي بدليل خارج عنه[١]، وقيل: إن التفسير أعم من التأويل وأكثر ما يستعمل التّفسير في الألفاظ، والتأويل في المعاني كتأويل الرؤيا، والتأويل يستعمل أكثره في الكتب الإلهية. والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها، ومن العلماء من ذهب إلى أنهما بمعنى واحد[٢].

تعريف التأويل وقانونه عند ابن رشد:

أولا- مفهوم التأويل عند ابن رشد:

عرف ابن رشد التأويل بأنه (هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي

---

(١) الأصفهاني: تفسير الراغب الأصفهاني (المقدمة والفاتحة والبقرة) ١/ ١١، تحقيق: د. محمد عبد العزيز بسيوني، الناشر: كلية الآداب - جامعة طنطا، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، زين الدين محمد بن علي بن زين العابدين المناوي: التوقيف على مهمات التعاريف ١/ ١٠٤، الناشر: عالم الكتب - القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

(٢) حكى هذا القول أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي في تفسيره المسمى: الجواهر الحسان في تفسير القرآن ١/ ٤٤، تحقيق: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

عددت، في تعريف أصناف الكلام المجازي)[١].

وتعريف التأويل هنا هو تعريف بالمعنى الخاص أي تعريف للتأويل الصحيح المقيد بالدليل، فاشتراط ابن رشد هنا في التأويل عدم الإخلال بعادة ولسان العرب، أخرج التأويل من الإطلاق إلى التخصيص، ومن الفساد إلى الصحة، فالمعنى الذي يصرف إليه اللفظ لو لم يكن موافقًا لغة ولسان لعرب لم يكن تأويلًا صحيحًا.

وهذا التعريف كما سبق بيانه لا يختلف عن التعريفات التي قال بها علماء الإسلام قبل وبعد ابن رشد، إلا أن ابن رشد كما سيتضح قريبًا يقرن بين التأويل وبين البرهان الأرسطي، ويقصد هنا ابن رشد بعادة لسان العرب معرفة أصناف الكلام المجازي، وعادة العرب في التجوز، وطرق إسناد الأسماء إلى الأشياء من تشبيه وسبب وقرين ولحيق.

وقيد موافقة اللغة هنا قيد مهم في التعريف، وشرط أساسي في العمل التأويلي، وذلك لأننا لا نستطيع أن نصل إلى حكم صحيح يتجلى من خلاله صحة المعنى الذي صرف اللفظ إليه إلا بالبحث والنظر في حقائق استعمالات اللغة للألفاظ، لذا فإن على المتأول للنصوص النظر إلى اللفظ وإلى الدلالة معًا، وأن يحذر من الألفاظ المشتركة بمعرفة الاستعمالات اللغوية معرفة دقيقة[٢].

وبهذا فإن اشترط الجرجاني عدم مخالفة القرآن والسنة وكان تعريفه علمًا عليه، فإن ابن رشد باعتبار موافقة التأويل لدلالات واستعمالات اللغة يعبر عن خصوصية لتعريفه لم تسبق في التعريفات السابقة.

نعم هذا الشرط اشترطه كافة العلماء لكن تحدثوا عنه حديثًا مستقلًا بعيدًا عن التعريفات التي أوردوها، فعلى سبيل المثال لا الحصر قد أشار الإمام

(١) ابن رشد: فصل المقال ٣٢.

(٢) عبد الكريم بليل: المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم ص٤٩، الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م.

الشاطبي إلى الأوصاف التي يجب توافرها في المعنى الذي يصرف إليه اللفظ والتي منها موافقة لسان العرب بقوله: (أن يرجع إلى معنى صحيح في الاعتبار، متفق عليه في الجملة . . .، وأن يكون موضوع اللفظ المؤول قابلا للمعنى من الناحية اللغوية، وذلك أن الاحتمال المؤول به إما أن يقبله اللفظ أو لا، فإن لم يقبله؛ فاللفظ نص لا احتمال فيه، فلا يقبل التأويل)[١].

ويجب هنا التنبيه على أمرين:

الأول: أن ابن رشد في تعريفه للتأويل بأنه إخراج دلالة اللفظ من الحقيقة إلى المجاز متأثر بالإمام الغزالي الذي يقول: (ويشبه أن يكون كل تأويل صرفًا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز)[٢].

وهو بهذا يؤكد كما هو عند الإمام الغزالي وثاقة الصلة بين التأويل والمجاز، فإذا كان الظاهر المحتمل يحتاج إلى تأويل، فإن الحقيقة تترك إلى المجاز المحتمل، وفي الجمع بينهما يقال: لا يترك التأويل بغير دليل، ولا تصرف الحقيقة إلى المجاز بدون قرينة، لذا فقد عرف الإمام الآمدي المجاز بما يقرب من التأويل، قائلًا: (**المجاز**: ما أفيد به معنى مصطلح عليه غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الأول)[٣].

وفي التأويل والمجاز معًا السلامة من الوقوع في الشبهات، لذا قال الإمام عبد القاهر الجرجاني: (ومن قدح في المجاز، وهم أن يصفه بغير الصدق، فقد خبط خبطا عظيما، ولو لم يجب البحث عن حقيقة المجاز والعناية به، حتى تحصل ضروبه، وتضبط أقسامه، إلا للسلامة من مثل هذه المقالة، والخلاص مما نحا نحو هذه الشبهة، لكان من حق العاقل أن يتوفر عليه، ويصرف العناية إليه،

---

(١) إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي: الموافقات ٣/ ٣٣٠، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

(٢) الغزالي: المستصفى ١٩٦.

(٣) الرازي: المحصول في أصول الفقه ١/ ٢٨٦، ويقول الجرجاني في تعريفه: (المجاز: اسم لما أريد به غير ما وضع له المناسبة بينهما، كتسمية الشجاع: أسدا). الجرجاني: التعريفات ص٢٠٢.

فكيف وبطالب الدين حاجة ماسة إليه من جهات يطول عدها)[١].

الثاني: يبدو أيضًا اطلاع ابن رشد على الرابطة المنطقية التي أقرها أرسطو بين الألفاظ والمعاني، كيف لا؟ ومعلوم أن ابن رشد هو المترجم والشارح لكتب أرسطو، فقد جاء في الفصل الأول من تلخيص كتاب العبارة لأرسطوطاليس ما نصه: (إن الألفاظ التي يُنطق بها هي دالة أولًا على المعاني التي في النفس، والحروف التي تكتب دالة أولًا على هذه الألفاظ، وكما أن الحروف المكتوبة، أعني الخط ليس هو واحدًا بعينه لجميع الأمم، كذلك الألفاظ التي يعبر بها عن المعاني ليست هي واحدة بعينها عند جميع الأمم، ولذلك كانت دلالة هاتين **بتواطؤ**[٢] لا **بالطبع**[٣]، وأما المعاني التي في النفس فهي واحدة بعينها للجميع، كما أن الموجودات والمعاني التي في النفس أمثلة لها ودالة عليها هي واحدة وموجودة بالطبع للجميع)[٤].

---

(١) أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني: أسرار البلاغة ص٣٩١، تعليق: محمود محمد شاكر، الناشر: مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

(٢) **التواطؤ**: هو الكلي الذي يكون حصوله في أفراده الذهنية والخارجية على السوية، مأخوذ من التواطؤ وهو التوافق، كالإنسان، فإن الإنسان له أفراد في الخارج والذهن وصدقه عليها بالسوية، إذ تشترك أفراده جميعها في صدق حقيق عليها وهي الحيوانية والناطقية. قطب الدين الرازي: تحرير القواعد المنطقية ص١١١، ١١٢، الدكتور/ محمد ربيع الجوهري: ضوابط الفكر ص٤٤، الناشر: مكتبة الإيمان - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.

(٣) **الطَّبْع**: هو السجيّةُ التي جُبِلَ عليها الإنسان، مأخوذ من قَوْلِهم: طبع الرجل على الشَّيْء طبعا إذا جبل عَلَيْهِ. والطبيعة: الخليقة الَّتِي جبل عَلَيْهَا. أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي جمهرة اللغة ١/ ٣٥٧، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٨٧م، وأبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ٣/ ١٢٥٢، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

(٤) ابن رشد: تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة ص١٢، ١٣، تحقيق: دكتور محمد سليم سالم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مطبعة دار الكتب، مركز تحقيق التراث، ١٩٧٨م بدون رقم طبع.

ففي هذا النص يشير ابن رشد لنظريته في الدلالة المأخوذة من أرسطو، ويرمي إلى عالمية التأويل وكونية قانونه بما أن المعاني هي واحدة وموجودة بالطبع للجميع، ويجعل من التأويل العروة الوثقى والصلة الرابطة بين الحكمة الفلسفية وعقائد الملة وبين البرهان والشريعة، حرصًا في زعمه على وحدة العقل ونسقية المعرفة وانتظام الجماعة[١].

هذا وقد ذكر الدكتور/ سعيد فودة أن ابن رشد لم يبدأ كلامه عن التأويل بذكر تعريف خاص به، بل شرع مباشرة في تقسيم المعاني الموجودة في الشرع، ثم بيان ما يؤول منها وما لا يؤول، وأنه لو كان له تعريف خاص أو استدراك أو تقييد على التعريف المشهور لبينه، (فيشبه أن يكون جرى على التعريف المشهور ووافق عليه)[٢].

وهذا الكلام فيه نظر، ونظره أنه قد مر أن ابن رشد ذكر تعريفًا خاصًا به للتأويل وإن كان لا يختلف كثيرًا عن التعريفات التي ذكرها العلماء في هذا الباب، ولعل هذا ما قصده الدكتور/ سعيد فودة فليس هذا بالأمر الذي يخفى على أحد.

قانون التأويل الرشدي:

رغم إحالة ابن رشد في طريقته في التأويل على كثير مما كتب وأقر الأشاعرة وخاصة الإمام الغزالي، إلا أنه ذهب إلى أحقية قانونه عن ما وضعه الأشاعرة ورسمه الإمام الغزالي في كتبه، وابن رشد في بداية الأمر يؤكد إجماع علماء الأمة الإسلامية على أنه ليس يجب أن تحمل آيات الشرع كلها على ظاهرها، وليس يجب أن تخرج جميعها عن ظاهرها بالتأويل، لكن بعضها يمتنع

(١) زهير الخويلدي: شذرات فلسفية (العولمة وحالة الفكر في حضارة اقرأ) ص١١٦، الناشر: موقع إي كتب الإلكتروني، الطبعة الأولى، بدون سنة نشر.

(٢) د. سعيد عبد اللطيف فودة: موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكرية المعاصرة ص١٠٩، الناشر: دار الفتح للدراسات والنشر، عمان - الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

تأويله، وبعضها يجب فيه التأويل، والبعض الآخر يجوز فيه ذلك، فقانون ابن رشد كله يدور بحسب تعبيره حول (ما يجوز من تأويل في الشريعة، وما لا يجوز، وما جاز منه فلمن يجوز)[١].

وينطلق ابن رشد لإثبات هذا كله من تقسيم المعاني الواردة في الشرع في مجملها إلى خمسة أصناف مندرجة تحت صنفين أساسين:

الصنف الأول غير منقسم: وهو أن يكون المعنى الذي صرح به الشرع هو بعينه المعنى الموجود بنفسه، وابن رشد يمنع التأويل في هذا الصنف حيث إن تأويله خطأ بلا شك[٢].

وابن رشد في هذا الصنف يشير إلى النصوص التي يكون المعنى الظاهر منها هو نفس حقيقتها، ومن الممكن هنا الربط بين هذا الصنف وبين ما أقره ابن رشد سابقًا من عدم التعرض لمبادئ الشريعة وأصولها، أي أن التحذير من التأويل هنا عائد إلى أصول الشريعة المتمثلة في الإقرار بالله تبارك وتعالى، والنبوات والسعادة والشقاء الأخروي.

وعلى هذا فإن على الناس جميعًا عوام وخواص وأهل جدل كما يقسمهم ابن رشد الإذعان والتسليم بهذه الحقائق الإيمانية؛ وذلك لسببين:

الأول: أن هذه الأصول وهذه الحقائق لا يستطيع العقل البشري أن يصل إليها بوسائله الخاصة[٣].

الثاني: أن الإيمان بهذه الأصول الثلاثة يتأتى بأصناف الدلائل الثلاثة التي لا يخرج أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالوجه المخصص له منها، أي الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية كما مر بيانه[٤].

---

(١) ابن رشد: فصل المقال ص٣٣.

(٢) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص٢٤٨.

(٣) دكتورة زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ص١٣٢، الناشر: دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة، ١٩٨٣م، بدون رقم طبع.

(٤) ابن رشد: فصل المقال ص٤١.

وبهذا اعتبر ابن رشد أن التعرض بالتأويل للظواهر التي هي نفس حقيقتها المرادة، أو على التدقيق التعرض للأصول والمبادئ الأساسية في الشريعة جرم كبير وخطأ عظيم لا يعذر فيه أحد من الناس أيًا كان اعتباره وتصنيفه، لأن التصديق بها حاصل للجميع كل من خلال دليله.

الصنف الثاني المنقسم: وهو الذي لا يكون فيه المعنى الذي صرح به الشرع هو المعنى الموجود بنفسه أو المراد بحقيقته، بل هو مثال ورمز لمعنى هو المقصود بالحقيقة، وهو على أقسام أو أصناف أربعة:

أولها: أن يكون المعنى الذي صرح به الشرع ومثاله، لا يمكن معرفتهما إلا بمقاييس بعيدة مركبة، تتعلم في زمان طويل وصنائع جمة وليس يمكن أن تقبلها إلا الفطرة الفائقة، وهنا يذهب ابن رشد إلى أن هذا الصنف البعيد من الأمرين تأويله خاص بالراسخين في العلم، ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين[١].

ثانيها: وهو يقع مقابلًا للأول، يعني أن يكون المعنى الذي صرح به الشرع ومثاله الموضوع له يعرفان بعلم ودلالة قريبة، وهذا الصنف يرى ابن رشد أنه ليس لأحد الأخذ بظاهره، بل لابد من تأويله والتصريح به للجميع[٢].

ثالثها: وهو يعلم بعلم قريب أن المعنى الذي صرح الشرع به مثال، أما لماذا كونه مثالًا فلا يعلم إلا بمقاييس وبراهين بعيده مركبة، والتمثيل في هذا الصنف كما أشار ابن رشد لم يأت من أجل بعده عن الجمهور، وإنما أتى التمثيل فيه من أجل شحذ الهمة وتحريك النفوس إليه.

ويمثل ابن رشد لهذا الصنف بقول النبي ﷺ: «**الْحَجَرَ الْأَسْوَدَ يَمِينُ اللهِ فِي الْأَرْضِ**»[٣]، ويرى ابن رشد أن هذا الصنف لا يتأوله إلا الخواص من العلماء، وتأولهم إياه يكون لأنفسهم ولا يصرحون به لغيرهم.

---

(١) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص٢٤٨، ٢٤٩.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحتين.

(٣) رواه الأزرقي في أخبار مكة وما فيها من آثار ١/٣٢٥، عن ابن عباس موقوفًا بلفظ: =

وإذا كان الأمر كذلك، فبماذا يجاب على الذين لم يكونوا من أهل العلم ويشعرون بأن هذا مثال؟

يرى ابن رشد وجهين:

١- إما أن يقال لهم: إنه من المتشابه الذي خص الله تعالى به الراسخين في العلم دون غيرهم.

٢- أو ينقل التمثيل فيه إلى ما هو أقرب إلى معارفهم ومداركهم، ويرجح ابن رشد هذا الوجه؛ لأنه أولى من جهة إزالة الشبهة التي في النفس من ذلك[١].

ويحيل ابن رشد في ترجيحه لهذا الوجه على ما كتبه الإمام الغزالي في فيصل التفرقة قائلًا: (والقانون في هذا هو ما سلكه أبو حامد في كتابه التفرقة)[٢].

= «إِنَّ الْحَجَرَ الْأَسْوَدَ يَمِينُ اللهِ فِي الْأَرْضِ، فَمَنْ لَمْ يُدْرِكْ بَيْعَتَه ﷺ فَمَسَحَ الْحَجَرَ، فَقَدْ بَايَعَ اللهَ وَرَسُولَه»، باب ما جاء في فضل الحجر الأسود، تحقيق: رشدي الصالح ملحس، الناشر: دار الأندلس للنشر - بيروت، بدون رقم طبع وتاريخ نشر، وأخرجه الحاكم في المستدرك ١/٦٢٧، عن ابن عباس مرفوعًا بلفظ: «يَأْتِي الرُّكْنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْظَمُ مِنْ أَبِي قُبَيْسٍ لَهُ لِسَانٌ وَشَفَتَانِ يَتَكَلَّمُ عَمَّنِ اسْتَلَمَهُ بِالنِّيَّةِ، وَهُوَ يَمِينُ اللهِ الَّتِي يُصَافِحُ بِهَا خَلْقَه» كتاب الصوم، باب: أول كتاب المناسك، حديث رقم: ١٦١٨، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، وقال: وَقَدْ رُوِيَ لِهَذَا الْحَدِيثِ شَاهِدٌ مُفَسِّرٌ غَيْرَ أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ، وأخرجه الحافظ بن حجر العسقلاني في المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية ٦/ ٤٣٢، باب: المزاحمة على تقبيل الحجر الأسود وفضله، تنسيق: د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، الناشر: دار العاصمة، دار الغيث - السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٩، وقال عنه: موقوف صحيح الإسناد.

وأبو قبيس: هو جبل من جبال مكة المكرمة يقع في الجهة الشرقية من المسجد الحرام، وقيل إنه أحد الأخشبين الوارد ذكرهما في السنة المشرفة على صاحبها أفضل الصلاة والسلام.

انظر: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري: الجبال والأمكنة والمياه ص٢٧، تحقيق: د. أحمد عبد التواب، الناشر: دار الفضيلة للنشر والتوزيع - القاهرة، ١٣١٩هـ/١٩٩٩م، بدون رقم طبع.

(١) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ٢٤٩.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

ويشير ابن رشد إلى أنواع الوجودات الخمس التي ذكرها الإمام الغزالي في التفرقة، والتي قال فيها: (إن للوجود خمس مراتب ولأجل الغفلة عنها نسبت كل فرقة مخالفيها إلى التكذيب، إن الوجود ذاتي وحسي وخيالي وعقلي وشبهي، فمن اعترف بوجود ما أخبر به الرسول ﷺ عن وجوده من الوجوه الخمسة فليس بمكذب على الإطلاق)[1].

فالوجود الذاتي: هو الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل، ولكن يأخذ الحس والعقل صورة عنه فيسمى أخذه إدراكًا وهذا كوجود السماوات والأرض، وهو الظاهر المعروف الذي لا يعرف الأكثرون للوجود معنى سواه.

والوجود الحسي: هو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين فيكون موجودًا في الحس ويختص به الحاس ولا يشاركه غيره، وذلك كما يشاهده النائم، بل كما يشاهده المريض المتيقظ إذ قد تتمثل له صوره ولا وجود لها خارج حسه.

والوجود الخيالي: هو صورة المحسوسات إذا غابت عن الحس، فإن الإنسان في هذه الحالة يقدر على أن يخترع صورًا خيالية في ذهنه، وإن كان مغلقًا عينيه حتى كأنه يشاهدها وهي موجودة بكامل صورتها في دماغه لا في الخارج.

الوجود العقلي: هو أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج كاليد مثلًا، فإن لها صورة محسوسة ومتخيلة ولها معنى هو حقيقتها وهي القدرة على البطش، والقدرة على البطش هي اليد العقلية، وللقلم صورة ولكن حقيقته ما تنقش به العلوم، وهذا يتلقاه العقل من غير أن يكون مقرونًا بصورة قصب وخشب، وغير ذلك من الصور العقلية والحسية.

الوجود الشبهي: هو أن لا يكون نفس الشيء موجودًا لا بصورته ولا بحقيقته، لا في الخارج، ولا في الحس، ولا في الخيال، ولا في العقل، ولكن يكون الموجود شيئًا آخر في خاصة من خواصه وصفه من صفاته.

---

(١) الغزالي: فيصل التفرقة ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي ١/ ٢٥٧، ٢٥٨.

وبعد بيان أنواع الوجودات عند الإمام الغزالي التي أحال عليها ابن الرشد الصنف الثالث من القسم المنقسم، يرى ابن رشد أن الذين ليسوا من أهل العلم وشعروا بمثال المعنى الذي صرح به الشرع استحال عندهم أن يكون عُني بالمثال الوجود الذاتي؛ وذلك لأن الوجود الذاتي لا يخفى على أحد ولا يحتاج إلى مثال، وهو الذي يجري على الظاهر ولا يتأول، وهو الوجود المطلق الحقيقي[١].

وعليه فلابد من النظر في الوجودات الأربع الباقية، أي الوجود الحسي، والخيالي، والعقلي، والشبهي، والبحث في أي هذه الوجودات أقنع، فيحمل لهم هذا التمثيل على هذا الوجود الأغلب في ظنهم، ويؤكد ابن رشد هذا قائلًا: (فيجب في هذا أن ينزل للصنف الذين شعروا بهذا من الناس على أقرب تلك الوجودات الأربع شبهًا، فهذا النحو من التأويل إذا استعمل في هذه المواضع، وعلى هذا الوضع ساغ في الشريعة، أما إذا استعمل في غير هذه المواضع فهو خطأ)[٢].

رابعها: -رابع أقسام القسم المنقسم- هو المقابل للصنف السابق، وهو أن يكون المعنى الظاهر مثالًا ورمزًا لمعنى آخر خفي، ويعلم لماذا هو مثال بعلم قريب، لكن لا يعلم كونه مثالًا إلا ببراهين وأقيسة بعيدة، وتأويل هذا الصنف عند ابن رشد فيه نظر للذين يدركون أنه إن كان مثالًا فلماذا هو مثال، وليس يدركون أنه مثال إلا بشبهة وأمر مقنع، إذ ليسوا من العلماء الراسخين في العلم، وابن رشد في هذا الصنف يعطي الاحتمالين السابق ذكرهما في الصنف الأول.

فإما أن يقال إن الأحفظ بالشرع ألا تتأول هذه الألفاظ التي من هذا الصنف وتبقى على ظاهرها، وتبطل عند الذين ليسوا من أهل العلم الأمور التي ظنوا من قبلها أن ذلك القول مثال، ويرجح ابن رشد هذا الوجه[٣].

---

(١) الغزالي: فيصل التفرقة ١/٢٥٨، وابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص٢٥٠.

(٢) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص٢٥٠.

(٣) انظر: ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٥١.

وإما أن يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذي بين ذلك الشيء وذلك المثل الممثل به[١].

ثم بعد هذا التفصيل لأنواع المعاني المصرح بها في الشرع، يذهب ابن رشد إلى أن الصنفين الآخرين من هذه الأنواع، أي -الصنف الذي يعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء، ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال، والصنف المقابل له، وهو ما يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال، ويعلم بعلم بعيد أنه مثال- (متى أبيح التأويل فيهما تولدت منهما اعتقادات غريبة وبعيدة من ظاهر الشريعة، وربما فشت فأنكرها الجمهور)[٢].

ونلمح هنا في عرض ابن رشد لقانونه ربط المعاني المصرح بها في الشرع وما يؤول منها وما لا يؤول بأحوال المخاطبين، فقد جعل ابن رشد لقانونه مقامات، بعضها يتناسب مع كافة الفئات والبعض الآخر لفئة دون أخرى كل حسب فهمه وإدراكه، وبحسب مقامات التأويل عند ابن رشد أرى أن الأمر في مجمل قانونه يمكن تقسيمه على حسب أحوال الناس كالآتي:

أولًا- مقام الخواص والجمهور والمتكلمين أو أهل الجدل كما يسميهم مع الصنف الأول الذي ظاهره عين حقيقته، التسليم وعدم التعرض للتأويل لا من قريب ولا من بعيد، والسبب في ذلك قد تم بيانه.

ثانيًا- مقام الخواص مع الأصناف الأربعة الباقية أي التي يجب أو يجوز فيها التأويل على اختلافها، وفهمها وتأويلها على حسب معطيات البرهان وقوانين اللغة.

ثالثًا- مقام الجمهور مع الأصناف الأربعة التي يجب أو يجوز فيها التأويل، هو حملها لهم على ظاهرها وعدم تأويلها لهم لأن هذا فرضهم، ويجب على الخواص عدم التصريح لهم بما في باطن الألفاظ من معاني أخرى مرادة وإلا وقعوا في الشكوك والحيرة وأدى بهم شكهم إلى إنكارها كلية.

---

(١) انظر: المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

رابعًا- مقام المتكلمين أو أهل الجدل كما يسميهم ابن رشد مع الأصناف الأربعة هو مقام الجمهور، أي عدم التعرض للتأويل؛ وذلك لأن الصنفين الأولين من القسم الثاني التأويل فيهما خاص بالراسخين في العلم أو أهل البرهان كما يرى ابن رشد، أما الصنفان الآخران فإن ابن رشد وإن رأى أولًا أنه يجوز للذين ليسوا من أهل العلم البرهاني وهو يقصد هنا أهل الجدل[١]، أن يحمل لهم التمثيل إلى ما هو أقرب لمعارفهم بحسب أنواع الوجودات، إلا أنه عاد ورأى أن الأولى عدم تعرضهم للتأويل؛ والسبب كما مر أنهم ليسوا على دراية بالبرهان وشروطه، ومن يتعرض للتأويل غير مسلح بقواعد البرهان كما زعم ابن رشد لا شك ينتج عن تأويلاته اعتقادات باطلة مخالفة للشرع.

وبهذا يمكن القول بأن ابن رشد يرى أن أهل البرهان لا يعتريهم الشكوك والشبهات في نصوص الشرع؛ لأن عليهم تأويل ما يوهم ظاهره التشابه بالبرهان، وكذلك الجمهور لأن عليهم حملها على ظاهرها دون بحث، أما أهل الجدل فهم الذين يعتريهم ذلك لبحثهم وتفكيرهم دون إسنادهم إلى البرهان، لذا يقول الدكتور/ محمد يوسف موسى: (من السهل بعد هذا، أن تفهم إذن أن ابن رشد لا يرى أن في النصوص الدينية من القرآن والحديث نصوصًا متشابهات، لا بالنسبة للعلماء الراسخين الذين عليهم تأويل هذه النصوص التي يُظن أنها متشابهة، ولا بالنسبة للعامة وأمثالهم الذين فرضهم الإيمان بظواهرها دون البحث أو التفكير في تأويلها، لكن أهل الجدل والمتكلمين هم الذين يوجد في حقهم التشابه في بعض النصوص؛ لأنهم وقد -ارتفعوا عن العامة ولم يصلوا إلى مرتبة الخاصة- عرضت لهم شكوك وشبهات لم يقدروا على حلها)[٢].

وعليه فإن ابن رشد يرى حسب قانونه التأويلي أن الفلاسفة هم وحدهم القادرون على النظر والبحث العقلي، وهم وحدهم لهم حق التأويل دون غيرهم؛

---

(١) لأن الجمهور الغالب عند ابن رشد لا يجوز أن يعلموا ذلك التأويل اصلًا.
انظر: ابن رشد: فصل المقال ص٥٨.

(٢) الدكتور/ محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ص١٠٠.

وعليهم ألا يكشفوا عن تلك الحقائق الباطنة إلا لمن كان من أهل البرهان غيرهم.

ويتشدد ابن رشد فيحكم بتكفير من حاول التأويل وليس من الفلاسفة، كما يحكم بتكفير الفلاسفة إذا كشفوا عن الحقائق وصرحوا بالتأويل لمن ليس من أهل البرهان، يقول ابن رشد: (وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلًا عن الجمهور، ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة، أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر؛ والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر وإثبات المؤول، فاذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده، أداه ذلك إلى الكفر إن كان في أصول الشريعة، فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا أن تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية، أعني الكتب التي الأقاويل الموضوعة فيها من هذين الصنفين . . . وأما المصرح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لمكان دعائه الناس إلى الكفر، وهو ضد دعوى الشارع وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة في أصول الشريعة)[١].

وابن رشد لا يؤكد فقط أهمية قصر التأويل على أهل البرهان فحسب، بل يقرر حكمًا عامًا يعتبر هو الفارق بينه وبين من سبقه، ألا وهو الحكم على النصوص بواسطة الأدلة البرهانية، فإذا جاءت النصوص مخالفة للبرهان فإنه يجب ويلزم تأويلها لتوافقه، لذا فقد اختزل ابن رشد قانونه التأويلي في فصل المقال في عبارة واحدة قائلًا: (ونحن نقطع قطعًا كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن)[٢].

لكن لماذا يكون البرهان الفلسفي هو معيار تأويل النصوص أو إبقائها على ظاهرها، وما الضمان أن يأتي البرهان موافقًا للحقيقة التي أقرها الله ﷻ، وكيف

(١) ابن رشد: فصل المقال ص٥٩.

(٢) ابن رشد: فصل المقال ص٣١.

يمكن الحكم بالمتغير على الثابت الذي لا يتغير؟ وهل يجوز قياس ما هو عند الله محفوظ بعنايته على ما هو بشري يعتريه الهوى والتعنت؟

لا شك هنا أن هذا الاتجاه مبني عند ابن رشد على أن العقل أساس النقل مع إن الصحيح أن يتقدم النقل فيكون متبوعًا، ويتأخر العقل فيكون تابعًا، ولا يصرح للعقل في مجال النظر إلا بقدر ما حدد النقل له؛ وذلك (لأنه لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل؛ لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة؛ لأن الفرض أنه حد له حدًا، فإذا جاز تعديه؛ صار الحد غير مفيد، وذلك في الشريعة باطل، فما أدى إليه مثله)[١].

ومن الممكن القول بأن التأويل عند ابن رشد قائم على فكرة التوفيق بين النظر البرهاني وبين ظاهر الشريعة المخالف له، أما عند الأشاعرة فإن وجوب التأويل وجوازه قائم على استحالة حصول المعنى المتبادر من الظاهر.

وأرى أن قانون ابن رشد التأويلي لم يختلف عن سابقيه إلا في مسألة تصدير البرهان العقلي وجعله معيار تأويل النصوص من عدمها، ومن ثم جعل الفلاسفة وحدهم هم أهل التأويل دون غيرهم، رغم أن ابن رشد أشار إلى مخرج يلبي حاجة الجمهور إلى الفهم من خلال استخدام الدلالات الخطابية المذكورة في القرآن الكريم، بناء على أنه يرى أن القرآن الكريم نبه على الطرق الرئيسية الثلاث الموجودة لكل الناس[٢]، مع الوضع في الاعتبار انتهاء ابن رشد إلى ثنائية الأدلة ومعاملة المتكلمين أو أهل الجدل على حد تعبيره معاملة العوام.

أما غير ذلك فإن ابن رشد لم يأت بجديد عما وضعه سابقوه خاصة الإمام الغزالي وقد سبقت الإشارة إلى تصريح ابن رشد نفسه بذلك، ويؤكد هذه النظر الدكتور/ سليمان دنيا قائلًا: (وربما لا يكون بين الرجلين خلاف في هذا الشأن إلا في جزئية واحدة داخلة في هذا المنهج هي ما أشار إليها ابن رشد في قوله: فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق،

(١) الشاطبي: الموافقات ١/ ١٢٥.

(٢) ابن رشد: فصل المقال ص٦٤.

ولذلك لا يجب أن تثبت لا في كتاب إلا من الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني، وهي التي شأنها أن تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل علوم أخرى يضيق على أكثر الناس النظر فيها، على النحو البرهاني)[١] ثم يعلق الدكتور/ سليمان دنيا قائلا: (وذلك أن ابن رشد يقرر في هذا النص أن الفلسفة يجب أن تسبق بدراسة علوم أخرى على الطريق البرهاني)[٢]، ومن الممكن أن نزيد هذا الأمر بيانًا من خلال الوقوف على عدة أمور عند الإمام الغزالي تقرب الشبه أكثر بين قانوني ابن رشد والغزالي، هذا مع غض النظر عن الفرق الجوهري بينهما.

بين ابن رشد والغزالي في التأويل:

زعم ابن رشد أن الإمام الغزالي لم يفصل القول في كثير من قانونه التأويلي[٣]، وادعى أنه صرح بالتأويل للجمهور في كتبه ولم يفرق بينهم وبين الخواص، ومع التماس ابن رشد لأبي حامد العذر بأنه يريد أن يكثر أهل العلم بذلك، إلا أنه رأى في ذلك خطأ على الشرع وعلى الحكمة، (وكثر بذلك أهل الفساد بدون كثرة أهل العلم، وتطرق بذلك قوم إلى ثلب الحكمة، وقوم إلى ثلب الشريعة، وقوم إلى الجمع بينهما)[٤].

لكن ما مدى صحة ادعاء وزعم ابن رشد، هل بالفعل لم يفرق الإمام الغزالي في الخطاب بين الخاصة والعامة، أم أن الأمر على خلاف ذلك؟

أرى أن موقف الإمام الغزالي يتفق مع موقف لاحقه ابن رشد بشكل كبير، وما ادعاه ابن رشد وزعمه يبقى محل نظر؛ وذلك لأن كل التفصيلات التي ذكرها ابن رشد لا تكاد تخرج عما أقر وأكد عليه الإمام الغزالي، فإضافة لما سبق من تشابه تعريف ابن رشد للتأويل وتعريف الغزالي، واشتراط كل منهما قيد الدليل في التأويل الصحيح على اختلاف التعبير، فإن الإمام الغزالي يؤكد ما أكده بعده

(١) انظر: الدكتور/ سليمان دنيا في تعليقه على تهافت التهافت ١/ ٣٢.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص٢٥٠.

(٤) ابن رشد: فصل المقال ص٥٢.

ابن رشد من أن الأصول والمبادئ الشرعية لا يتعرض لها بالتأويل ولا يبحث فيها ولا يسأل عنها، وهذا ما نص عليه الإمام الغزالي في تقسيمه للوجودات الخمس، إذ جعل الأصول والمبادئ في مقابلة الوجود الذاتي الذي لا يؤول ولا يخرج عن ظاهره؛ لأن ظاهره هو الحقيقة المرادة: (أما الوجود الذاتي فلا يحتاج إلى مثال وهو الذي يجري على الظاهر ولا يتأول، وهو الوجود المطلق الحقيقي، وذلك كإخبار الرسول ﷺ عن العرش والكرسي والسموات السبع فإنه يجري على ظاهره ولا يتأول إذ هذه أجسام موجودة في أنفسها أدركت بالحس والخيال أو لم تدرك)[١].

وقد أكد الإمام الغزالي هذا حينما جرى على التقسيم القديم للفظ القرآني مبينًا أنه ينقسم إلى النص والظاهر والمجمل وأن النص هو الذي قيل في حده: إنه اللفظ المفيد الذي لا يتطرق إليه احتمال، أو هو ما استوى فيه ظاهره وباطنه[٢]، ويقول: (اعلم أنا بينا أن اللفظ الدال الذي ليس بمجمل إما أن يكون نصًا وإما أن يكون ظاهرا. والنص هو الذي لا يحتمل التأويل)[٣]، ومعنى النص هنا يقابل الوجود الذاتي عنده، وهذا ما عليه أكثر علماء الأصول، حين عبروا عن النص بأنه: ما لا يحتمل إلا معنى واحدًا، وقالوا فيه ما تأويله تنزيله، وهو معنى المحكم الذي لا يؤول عندهم[٤].

---

(١) الغزالي: فيصل التفرقة ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي ١/٢٥٩.

(٢) الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول ص٢٤٣، تحقيق وتعليق: الدكتور/ محمد حسن هيتو، الناشر: دار الفكر المعاصر - بيروت لبنان، دار الفكر دمشق - سورية، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

(٣) الغزالي: المستصفى ص١٩٦.

(٤) الجويني: البرهان ١/١٩٣، وأبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي: اللمع في أصول الفقه ص٩٩، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي ١/٣٥٦، الناشر: دار المعرفة - بيروت، بدون رقم طبع وتاريخ نشر، الرازي: المحصول ٣/١٥٢، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي: شرح تنقيح الفصول ص٣٦، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

كما أن الإمام الغزالي تناول بالتفصيل مقامات وأحوال الناس بالنسبة للتأويل، فبين حرمة اشتغال العامي بالتأويل قائلًا: (تأويل العامي على سبيل الاشتغال بنفسه حرام، يشبه خوض البحر المغرق ممن لا يحسن السباحة، ولا شك في تحريم ذلك، وبحر معرفة الله أبعد غورًا وأكثر معاطب ومهالك من بحر الماء؛ لأن هلاك هذا البحر لا حياة بعده، وهلاك بحر الدنيا لا يزيل إلا الحياة الفانية، وذلك يزيل الحياة الأبدية فشتان بين الخطرين)[١].

وبهذا قرر الإمام الغزالي أن حكم العامي بالنسبة للنصوص التي يوهم ظاهرها التشبيه والتي تحتاج إلى تأويل أن يأخذها على ظاهرها مسلمًا بها ولا يتعرض لها، حيث يقول: (إن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه سبعة أمور: التقديس، ثم التصديق، ثم الاعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم الكف، ثم التسليم)[٢].

وإن منع ابن رشد تصريح الخواص للعوام بالتأويل وتشدد في ذلك، فإن الإمام الغزالي ذهب إلى حرمته، وضرب على ذلك مثالًا بجر السباح الغواص في البحر معه شخصًا عاجزًا لا يقوى على السباحة لاضطراب قلبه وبدنه، (وذلك حرام لأنه عرضة لخطر الهلاك، فإنه لا يقوى على حفظه في لجة البحر، وإن قدر على حفظه في القرب من الساحل، ولو أمره بالوقوف بقرب الساحل لا يطيعه، وإن أمره بالسكون عند التطام الأمواج وإقبال التماسيح وقد فغرت فاها للالتئام اضطرب قلبه وبدنه ولم يسكن على حسب مراده لقصور طاقته، وهذا هو المثال الحق للعالم إذا فتح للعامي باب التأويلات والتصرف في خلاف الظواهر)[٣].

وإن أكد ابن رشد أيضًا عدم إثبات التأويل إلا في كتب البراهين؛ لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان[٤]، فإن الإمام الغزالي في نظرة اجتماعية يضيق حدود التأويل، ويقرر عدم فتح باب التأويل إلا

(١) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام «ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي» ص٣٢٦.

(٢) المصدر السابق ص٣٢٠.

(٣) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام ص٣٢٦.

(٤) ابن رشد: فصل المقال ص٥١.

لمن يحيك في نفسه شيء من ظواهر النصوص، أما من لم يسأل ولم يلق بالًا فالباب موصود أمامه حتى لو كان من أهل العلم؛ لأن ذلك أدعى إلى سلامة الفطرة، يقول الإمام الغزالي: (وكم من إنسان لا تتحرك داعيته باطنًا إلى معرفة هذه المعاني ولا يحيك في نفسه إشكال من ظواهرها فذكر التأويل معه مشوش، وكم من إنسان يحيك في نفسه إشكال الظاهر حتى يكاد أن يسوء اعتقاده في الرسول ﷺ وينكر قوله الموهم، فمثل هذا لو ذكر معه الاحتمال المظنون بل مجرد الاحتمال الذي ينبو عنه اللفظ انتفع به ولا بأس بذكره معه فإنه دواء لدائه، وإن كان داء في غيره، ولكن لا ينبغي أن يذكر على رءوس المنابر؛ لأن ذلك يحرك الدواعي الساكنة من أكثر المستمعين، وقد كانوا عنه غافلين وعن إشكاله منفكين، ولما كان زمان السلف الأول زمان سكون القلب بالغوا في الكف عن التأويل خيفة من تحريك الدواعي وتشويش القلوب، فمن خالفهم في ذلك الزمان فهو الذي حرك الفتنة، وألقى الشكوك في القلوب مع الاستغناء عنه فباء بالإثم، أما الآن وقد فشا ذلك فالعذر في إظهار شيء من ذلك رجاء لإماطة الأوهام الباطلة عن القلوب أظهر واللوم على قائله أقل)[1].

الإمام الغزالي والخواص:

لإن تشدد ابن رشد وجعل التأويل قاصرًا على الخواص وحدهم، فإن الإمام الغزالي جاء قانونه بالنسبة للخواص أكثر شدة وتضييقًا وتفصيلًا، فقد بين الإمام الغزالي أن تأويل العالم على ثلاثة أوجه:

الأول: أن يكون التأويل مقطوعًا به في نفسه، وهذا له أن يعتقده.

الثاني: أن يكون التأويل مشكوكًا به في نفسه، وفي هذه الحالة يجب على العالم تجنبه ولا يحكم على مراد الله تعالى ورسوله ﷺ باحتمال يعارضه مثله من غير ترجيح، فالواجب على الشاك التوقف.

الثالث: أن يكون التأويل مظنونًا في نفس العالم، وفي هذه الحالة يجب عليه التحفظ، بأن يقول العالم أنا أظن أنه كذا فيكون صادقًا في خبره عن نفسه

(١) الغزالي: إلجام العوام ص٣٣٠، ٣٣١.

وعن ضميره، ولا يكون حكمًا على مراد الله تعالى بكلامه، بل حكم على نفسه ونبأ عن ضميره[١].

ولم يترك الإمام الغزالي الأمر حتى بيّن حكم تحدث العالم بالتأويل المقطوع عنده، أو المظنون به في ضميره مع كافة الخلق، فقد قرر الإمام الغزالي أن تحدث العالم بالتأويل المقطوع بصحته والمظنون به على أربعة أوجه:

الأول: أن يكون تحدثه به مع نفسه.

الثاني: أن يكون تحدثه به مع من هو مثله في الاستبصار.

الثالث: أن يكون حديثه مع من هو مستعد للاستبصار بذكائه وفطنته وتجرده لطلب معرفة الله تعالى.

الرابع: أن يكون حديثه مع العامي.

وهنا لا يمنع الإمام الغزالي العالم أن يتحدث بالتأويل المقطوع به عنده لنفسه، أو لمن هو مثله في الاستبصار، أو لمن هو متجرد لطلب المعرفة مستعد لها، بشرط خلوه من الميل إلى الدنيا والشهوات والتعصبات للمذاهب وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكرها مع العوام (فمن اتصف بهذه الصفات فلا بأس بالتحدث معه؛ لأن الفطن المتعطش إلى المعرفة لا لغرض آخر يحيك في صدره . . . ، ربما يلقيه في تأويلات فاسدة لشدة شرهه على الفرار عن مقتضى الظاهر)[٢].

أما العامي فيمنع الإمام الغزالي العالم التحدث له بالتأويل المقطوع به عنده، قائلًا: (وأما العامي فلا ينبغي أن يحدث به، وفي معنى العامي كل من لا يتصف بالصفات المذكورة، بل مثاله ما ذكرناه من إطعام الرضيع الأطعمة القوية التي لا يطيقها)[٣].

والعامي مع المظنون به عند العالم كذلك يمتنع التحدث له به، بل أولى

---

(١) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام ص٣٢٨.

(٢) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام ص٣٢٨.

(٣) المصدر السابق الصفحة.

بالمنع من المقطوع، أما حديث العالم مع نفسه بالتأويل المظنون فهو بالاضطرار؛ وذلك لأن ما ينطوي عليه الذهن من ظن وشك وقطع لا زالت النفس تتحدث به ولا قدرة على الخلاص منه[١].

وتحدث العالم بالتأويل المظنون به مع من هو في نفس درجته في المعرفة، أو المستعد بفطنته لها، فهو بين احتمالين عند الإمام الغزالي، فيحتمل الجواز لكن لا يزيد على أن يقول أظن كذا وهو صادق، ويحتمل المنع لأنه قادر على تركه وهو بذكره متصرف بالظن في مراد الله تعالى وفيه خطر، ولعل الإمام الغزالي يميل إلى أولوية الاحتمال الثاني؛ إذ جعل معرفة إباحة التحدث من العالم بالتأويل المظنون لمن هو في مثل درجته أو لمن عنده قابلية الاستعداد متوقفة على ورود نص أو إجماع أو قياس على منصوص ولم يرد شيء من ذلك، بل ورد قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦].

وبهذا يمكن القول بأن الإمام الغزالي يميل إلى أن التأويل المظنون به لا يجوز أن يحدث العالم به إلا نفسه، غلقًا للشكوك التي من الممكن أن تدخل على غيره.

من كل ما سبق ندرك مدى التفرقة الواضحة عند الإمام الغزالي بين العوام والخواص في عملية التأويل، كما ندرك مدى دقة الإمام الغزالي في تفرقته بين التأويل القطعي والظني وحكم التصريح بهما بين أهل العلم والمهتمين به وبين من لم يكن من أهله، ولا شك أن ابن رشد تناول الشق الأول من العبارة إذ تكاد تتشابه عباراته فيه مع الإمام الغزالي[٢]، ولم يتناول الشق الثاني، أي لم يفرق بين التأويل القطعي والظني وحكم التحدث بهما من العالم لنفسه أو لغيره، ومن ثم جاء قانون التأويل الغزالي أكثر تفصيلًا وأشد إحكامًا من قانون التأويل الرشدي.

---

(١) المصدر السابق نفس الصفحة، وانظر: د. سعيد فودة: موقف الإمام الغزالي من المتكلمين ص١٠١-١٠٦، الناشر: دار الفتح للدراسات والنشر، عمان - الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

(٢) انظر مقارنة عبارات الإمام الغزالي مع عبارات ابن رشد في تعليق الدكتور/ سليمان دنيا على كتاب تهافت التهافت ١/ ٢٨.

بين ابن رشد والإمام الغزالي في التطبيق:

ذهب ابن رشد إلى أن الإمام الغزالي خالف منهجه وصرح في كثير من كتبه بالتأويل للعوام[١]، ولابد من تحرير محل النزاع في المسألة حتى يتضح أمرها ونقف على الإشكال فيها، وهو أن يقال: ما المراد بالعامي عند ابن رشد؟

من الواضح أن المراد بالعامي عند ابن رشد كل من لم يكن من أهل البرهان، وبالتالي يدخل في العامي كما يزعم ابن رشد المتكلمون أو أهل الجدل كما يسميهم، وعليه فالأمر هنا على احتمالين:

الأول: إما أن يكون مراد ابن رشد أن الإمام الغزالي صرح بالتأويل للعوام من غير المتكلمين، فهذا مردود عليه بأن الإمام الغزالي أوصد الباب أمام هذا الصنف مطلقًا، فكيف يصرح له بالتأويل أو ينبه له عليه في كتبه، كما أن العامي الذي وصفه الإمام الغزالي بقلة الفطنة والذكاء ليس مما يشغل نفسه بدقائق الأمور التي أوردها الإمام الغزالي.

الثاني: وإما أن يكون مراد ابن رشد أن الإمام الغزالي صرح للمتكلمين أو أهل الجدل بالتأويل، فهؤلاء في عداد العوام عنده؛ لأنهم داخلون في زمرة الذين ليسوا من أهل البرهان، وفي الظن أن هذا الاحتمال هو مقصود ابن رشد.

ويجاب عليه بأن افتراض أن المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة وغيرهم ليسوا من الخواص أو ليسوا من أهل النظر، هو اعتقاد خاص بابن رشد وحده وهو محل نظر، أما في اعتقاد الإمام الغزالي فإن المتكلمين أهل علم ونظر ومعرفة، فلا يكون التصريح لهم تصريحًا للعوام.

أضف إلى ذلك أن ابن رشد نفسه وقع فيما اتهم الإمام الغزالي والأشاعرة به، فقد أعلن في غير مرة في كتابه تهافت التهافت تحاشيه عن ذكر البراهين[٢]، فإن كان الأمر كذلك فهو يعلن هنا أن طريقته في التهافت غير برهانية، فإما أن

---

(١) ابن رشد: فصل المقال ص٥٢.

(٢) انظر: ابن رشد: تهافت التهافت ١/١١٧، ١٢٠، ١٢١، ١٢٦.

تكون خطابية أو جدلية وواضح أنها غير خطابية، فلا يبقى إلا أن تكون جدلية، وبهذا فقد استخدم ابن رشد ما حظر واتهم الأشاعرة والإمام الغزالي به.

هذا وقد قرر الدكتور/ محمد عمارة خلاف هذه النظرة وذهب إلى أن ابن رشد قد نجح إلى حد بعيد في تطبيق منهجه الذي حدده لنفسه، وجاءت كتاباته تعبيرًا عن التزامه بتقسيماته التي وضعها للجمهور والخاصة، وأعطانا في فصل المقال ومناهج الأدلة الخطاب الخاص بالجمهور، وأعطانا في تهافت التهافت مستوى الحجج والبراهين، وهو بذلك جرى على وفق منهجه وفكره؛ وذلك لأن المسائل العويصة على حسب رؤية ابن رشد لا تعرض إلا في كتب البرهان التي لا يصل إليها إلا الخواص[١].

ولا شك أن هذه الرؤية تتعارض مع تصريح ابن رشد في التهافت من أن الكتاب ليس على الطريقة البرهانية، وأنه يتحاشى ذكر الأدلة البرهانية لأن الكتاب ليس موضوعها، وينبه كثيرًا على من أراد الأدلة البرهانية أن يلتمسها في مواضعها وكتبها المخصصة لها[٢].

ولعل الدكتور/ عمارة يقصد هنا أن ابن رشد رغم تصريحاته بأن كتابه التهافت لا يشتمل على الأدلة البرهانية، إلا أن الكتاب لم يخل من الأدلة الفلسفية والكلامية التي لا يقوى الجمهور على فهمها لذا فهو كتاب للخاصة وحدهم، وهذا النظرة يؤكدها الدكتور/ حسن الشافعي الذي رأى أن مناهج الأدلة هو الكتاب الكلامي لابن رشد، وأنه استخدم فيه نفس الأسلوب الجدلي الذي استخدمه المتكلمون، أما التهافت وإن صرح ابن رشد بخلوه من الأدلة البرهانية حماية للجمهور، إلا أنه مزج فيه بين الكلام والفلسفة، (ولم يخلُ من التصريح بالتأويلات وحل إشكالات، وإزالة تعارضات لا تليق بحال الجمهور)[٣].

---

(١) الدكتور/ محمد عمارة: المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ص١٩، الناشر: دار المعارف - كورنيش النيل القاهرة، الطبعة الثانية بدون تاريخ طبع.

(٢) ابن رشد: تهافت التهافت ١/ ١٢١.

(٣) الدكتور/ حسن الشافعي: ابن رشد المتكلم، ضمن أعمال الندوة التراثية الأولى عن ابن رشد =

احترام الوحدة الداخلية للنص عند ابن رشد:

ابن رشد فيلسوف مسلم أولًا وآخرًا فعلى الرغم من مزجه بين المفهوم الإسلامي للتأويل والمفهوم الأرسطي، وجعل التأويل خاصًا بفئة الفلاسفة دون غيرهم، إلا أنه كما أكد على موافقة التأويل للعادة ولسان العرب وكان هذا شرطًا أساسيًا عنده، وفرقًا جوهريًا بين أهل السنة وغيرهم من طوائف الشيعة خاصة الإسماعيلية الذين أباحوا لأنفسهم التأويل دون التقييد بأي أدلة لغوية أو عقلية[١].

فإنه يشترط أيضًا مراعاة الوحدة الداخلية للنصوص، وهو يعني بهذا أن آيات القرآن بينها روابط داخلية بحيث تفسر بعضها البعض، فلا يوجد نص يخالف بظاهرة ما أدى إليه البرهان العقلي واستحق التأويل لذلك، إلا ويوجد نص آخر يشهد ظاهرة للمعنى الحقيقي الذي قرره البرهان حقيقة للمعنى المراد من النص الأول، يقول ابن رشد: (ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد)[٢].

وهذا إشارة من ابن رشد إلى احترام الانسجام القائم بين النصوص، والوقوف على دلالات النصوص الأخرى التي تجعل التأويل أكثر انضباطًا، وكأن ابن رشد يضيف شرطًا آخر له، وهو موافقة التأويل للقرآن الكريم.

= الطبيب والفقيه والفيلسوف المنعقدة في الكويت ص٥٢٥، ٥٢٦، اشراف: د. عبد الرحمن عبد الله العوضي، تحرير: عبد الحميد البسيوني، الناشر: المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية - الكويت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

(١) انظر تأويلات أبي عمران بن داود الشيرازي الإسماعيلي في المجالس المؤيدية ص٢٤١، وما بعدها، تحقيق وتعليق: محمد عبد الغفار، الناشر: مكتبة مدبولي - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ونقل أيضًا علوي طه الجبل تأويلات كثيرة منحرفة للإسماعيلية على مستوى العقائد والعبادات في كتابه العقائد الإسماعيلية الباطنية رؤية من الداخل ص١٠١-١١٠، الناشر: دار الأمل - القاهرة، بدون.

(٢) ابن رشد: فصل المقال ص٣٣.

ومع ذلك لا يمكن إغفال جعل ابن رشد القرآن شاهدًا للبرهان وليس شاهدًا عليه، وفرق كبير بين هذا وذاك، وإلا ماذا لو لم تشهد ظواهر النصوص للبرهان؟ أيترك التأويل ونقف عند الظاهر، أم نأخذ بالتأويل ونخالف الوحدة الداخلية للنصوص التي لم تشهد له؟

ما يجب توافره في المتصدر للتأويل عند ابن رشد:

رغم قصر التأويل عند ابن رشد على فئة الفلاسفة أو أهل البرهان كما يسميهم، إلا أنه وضع شروطًا يجب توافرها لمن يتصدر العملية التأويلية ليكون الأمر أكثر ضبطًا، منها:

١- **المعرفة التامة باللغة العربية وأساليبها البلاغية والنحوية:** وهذا الشرط من الممكن الوقوف عليه بوضوح من خلال تعريف ابن رشد السابق للتأويل، وقد مر أن هذا الشرط متفق عليه بين كافة علماء الأصول.

٢- **ذكاء الفطرة**[١]: ويعني بها أن المتصدر للتأويل لابد أن يكون على درجة كبيرة من الاستعداد لطلب العلم والمعرفة، لأن التأويل في نظر ابن رشد يتطلب معرفة مقدمات مبرهن عليها في شتى مجالات العلوم المختلفة، ولا يستطيع أن يصل إليها إلا من وهبه الله تعالى الاستعداد الخاص، ولأجل أن التأويل خاص بالفلاسفة عند ابن رشد، فقد ذهب الدكتور/ محمد عابد الجابري إلى أن اشتراط هذا الشرط من الأمور البدهية؛ وذلك لأن البرهان الذي اشترط ابن رشد موافقة التأويل له ليس كل الناس يمتلكون الموهبة لمعرفته وتعلمه، كما أن تحصيل الفلسفة وعلومها ليس بالأمر اليسير[٢].

٢- **العدالة الشرعية**[٣]: والمقصود بها عند ابن رشد أن يكون الشخص المتصدر للتأويل من الأشخاص المحكوم بعدالتهم[٤]، والعدالة الشرعية هي

---

(١) انظر: المصدر السابق ص٢٨.

(٢) انظر: شرح الدكتور/ محمد عابد الجابري لهذا الشرط في تحقيقه لكتاب فصل المقال ص٦٠.

(٣) ابن رشد: فصل المقال ص٢٨.

(٤) انظر المصدر السابق ص٦٢.

الاستقامة على طريق الحق والتحفظ من اجتناب المحظورات، وكل ما يخل بقبول الشهادة من كبائر وصغائر[١]، والمتأول شاهد لتأويله فيجب أن يكون عدلًا، لا يزيد ولا ينقص عن مراد الشرع، وأن يتجنب الهوى والتعنت فيما يحكي أو يصدر عنه من تأويلات، وبعبارة عصرنا يجب أن يتصف بالأمانة العلمية، فإن التأويل أمانة علمية ينهض بها التأويل والمؤول.

٣- **الفضيلة العلمية والخلقية**[٢]: ويعتبر هذا الشرط من متممات الشرطين السابقين، أما الفضيلة العلمية فهي داخلة في ذكاء الفطرة، وتعني أن يكون المتأول على دراية تامة بمناهج البحث العلمي، عالما بمقدمات العلوم ومبادئها، وكذلك بطرق الاختلاف بين العلماء واقفًا على أسبابه، وغير ذلك مما يدخل في ممارسات البحث والدراسة، وهي أمور تحتاج إلى جهد ومشقة ولا تتوفر إلا في من خصهم الله تعالى وحقق فيهم الرسوخ في العلم، وابن رشد يذهب إلى عدم تحقق هذه الصفات في الأشاعرة وعامة المتكلمين، حيث يرى أن هذه الصفات لا تتوفر إلاّ في أهل البرهان وهم ليسوا كذلك، كما سنقف على ذلك قريبًا.

أما الفضيلة الخلقية فيمكن إرجاعها إلى العدالة الشرعية إذ لا تتم إلا بها، وتعني التحلي بمكارم الأخلاق من صدق وأمانة وحلم وتواضع، وضبط الأهواء والشهوات، وجعلها مسيطرة على حياته بشكل عام، ومسلكه في التأويل بشكل خاص.

والحقيقة أن الشروط الثلاثة الأخيرة، أي ذكاء الفطرة، والعدلة الشريعة، والفضيلة العلمية والخلقية، لم يذكرهم ابن رشد كشروط للتأويل صراحة إلا أنه جعلها شروطًا لمن يتصدر البرهان ويبحث عنه، وبالتالي هي شروط للمتصدر التأويل عنده؛ لأن التأويل يجب أن يكون موافقًا للبرهان، وأهل البرهان هم وحدهم أهل التأويل، فما ينطبق على صاحب البرهان من شروط ينطبق بالأولى على صاحب التأويل.

---

(١) الشريف الجرجاني: التعريفات ص١٤٧.

(٢) ابن رشد: فصل المقال ص٢٨.

وهذه الشروط في مجملها لا تخرج عما اشترطه علماء الأمة في المتصدر للتأويل؛ وإنما اشترط علماء الأمة هذه الشروط وتشددوا فيها؛ لأن الذي يتصدر للتأويل يجب أن يعلم تمام العلم أنه وضع نفسه في مكان يجب أن يعطيه قدره ومكانته ومنزلته، ولابد أن يعرف أنه يتحدث عن كلام الله تعالى، وأنه ليس ككلام البشر، ويعلم أنه يوضح مراد الله ومقصوده، وليس هذا بالأمر السهل الميسور الذي يحق لكل أحد أن يقول فيه ما يقول فـ (كتاب الله بحره عميق وفهمه دقيق لا يصل إلى فهمه إلا من تبحر في العلوم وعامل الله بتقواه في السر والعلانية وأجله عند مواقف الشبهات، واللطائف والحقائق لا يفهمها إلا من ألقى السمع وهو شهيد)[١].

ومع الوضع في الاعتبار الفرق بين مفهوم الخواص عند ابن رشد والإمام الغزالي، إلا أنه من الممكن بجانب ما سبق بيانه الوقوف على هذه الشروط مجملة عند الإمام الغزالي، الذي أكد على أن خواص الأمة الذين يعنون بدقائق أمورها لابد أن يكونوا من (المتجردين لعلم السباحة في بحر المعرفة القاصرين أعمارهم عليه، الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات، المعرضين عن المال والجاه والخلق وسائر اللذات، المخلصين لله تعالى في العلوم والأعمال، بجميع حدود الشريعة وآدابها في القيام بالطاعات وترك المنكرات، المفرغين قلوبهم بالجملة عن غير الله تعالى)[٢].

وبهذا يمكن القول بأن ابن رشد والإمام الغزالي مع الفرق الواضح بينهما في التطبيق، وضعا ضوابط وقيود محكمة لعملية التأويل، كان من شأنها الحد من التأويل الفاسد عند غير أهله، وغلق باب التلاعب بنصوص الشرع عند أهل الهوى.

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن ٢/ ١٥٣، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار إحياء الكتب العربية - مصر، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م.

(٢) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام ص٣٢٧.

موقف ابن رشد من تأويلات المتكلمين عمومًا:

مر أن ابن رشد كان له موقف خاص من الإمام الغزالي في التأويل، وهو هاهنا يسطر موقفه من المتكلمين عامة والأشاعرة خاصة، وابن رشد يربط بين تأويل المتكلمين وبين أسلوبهم الجدلي، فما دام المتكلمون يعتمدون على الجدل، والجدل لا يهدي إلى الحق، فكذلك تأويلاتهم.

وإذا كان من دأب ابن رشد التمييز بين الطريق البرهاني والجدلي والخطابي، وجعل الطريق الجدلي هو طريق المتكلمين خاصة الأشاعرة والذي يمثلهم من وجهة نظره الإمام الغزالي الذي سار على طريقهم، ويعد خصمًا أساسيًا له، سواء كان في المنهج أو في الآراء التي قال بها، فإن هذا أدى به إلى العمل على توضيح أخطاء الأشاعرة، وبيان أنها جاءت نتيجة لاستخدامهم المنهج الجدلي الكلامي، الذي يعد أقل مرتبة من البرهان الذي يسعى في نظره إلى اليقين والثبات والضرورة[١].

وابن رشد يقرر في الجملة أن (من غلب عليه الجدل، كثيرًا ما يؤديه إلى اعتقاد أمور خارجة جدًا وبعيدة عن طبيعة الشيء، والعلة في ذلك؛ طلب الإنسان المقنع من غير أن يعتبر هل هو مطابق للموجود أو غير مطابق يفضي به إلى اعتقادات كاذبة مخترعة)[٢].

وما دام الأمر كذلك فإن ابن رشد يرى أن التأويل الحق ليس مما يوجد في مذهب الأشاعرة ولا في مذهب المعتزلة؛ لاعتمادهم على الجدل[٣].

ويعتبر ابن رشد أن تأويلات الأشاعرة والمعتزلة تخالف الخصائص التي امتازت بها الأقاويل المصرح بها في الشرع؛ وذلك لأن الأقاويل التي صرح بها الشرع لها ثلاث خواص:

---

(١) د. عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص٧٢، الناشر: دار المعارف - القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م.

(٢) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ١/١٤١٨.

(٣) ابن رشد: فصل المقال ص٦٦.

إحداها: أنه لا يوجد أتم اقناعًا وتصديقًا للجميع منها.

والثانية: أنها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف على التأويل فيها -إن كانت مما فيها تأويل- إلا أهل البرهان.

والثالثة: أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق.

ويقرر ابن رشد أن هذا ليس يوجد لا في مذهب الأشعرية ولا في مذهب المعتزلة، أي (أن تأويلهم لا يقبل النصرة ولا يتضمن التنبيه على الحق ولا هو حق ولذلك كثرت البدع)[١].

ويتهم ابن رشد من جهة أخرى المتكلمين بأن تأويلاتهم تثير الشبه في الشرع وتعمل على تفرق الأمة وقطع وحدتها؛ وذلك لأن تأويلاتهم تأويلات باطلة لا تتفق مع التأويل البرهاني؛ ولا تتبع ظواهر الشرع، إذ يقول (فهذه الشبه كلها إنما أثارها في الإسلام أهل الكلام بتصريحهم في الشرع ما لم يأذن به الله . . .، فلا هم في هذه الأشياء اتبعوا ظواهر الشرع، فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر، ولا هم أيضًا لحقوا بمرتبة أهل اليقين، فكانوا ممن سعادته في علوم اليقين، وذلك ليسوا من العلماء ولا مع جمهور المؤمنين المصدقين، وإنما هم من الذين في قلوبهم زيغ، وفي قلوبهم مرض، يقولون بالنطق الخارج أشياء يخالفها النطق الباطن منهم، وسبب ذلك العصبية والمحبة، وقد يكون الاعتياد لأمثال هذه الأقاويل سببًا للانخلاع عن المعقولات، كما نرى يعرض للذين مهروا بطريق الأشعرية وارتاضوا بها منذ الصبا، فهؤلاء لا شك محجبون بحجاب العادة والمنشأ)[٢].

والملاحظ هنا أن ابن رشد رغم تشدده مع الأشاعرة، إلا أنه لا يفرق بين تأويلاتهم وتأويلات المعتزلة، بل يعتبر تأويلات الجميع كلها باطلة؛ وذلك لاشتراكهم في الأساس الذي بنى عليه كل من الفريقين تأويلاتهم وهو الجدل الكلامي، وهذا عند ابن رشد غير مقبول بل يؤدي إلى الشك والريبة، وبالتالي فإن محصلة الجدل المتمثلة في التأويل واحدة وإن تعدد استخدامه بين الفرق.

---

(١) ابن رشد: فصل المقال ص٦٦.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٠٧.

ولا شك أن مساواة ابن رشد في نقده بين تأويلات الأشاعرة والمعتزلة له دلالة مهمة في العصر الحديث، وهي أن ابن رشد انتقد المعتزلة وعاب عليهم مثلما انتقد الأشاعرة وعاب عليهم، فلماذا ينتبه أرباب التنوير والحداثة إلى نقد الأشاعرة تحت ستار التنوير الرشدي ويغضون الطرف عن النقد الموجه إلى المعتزلة من جانب، بل ينادون إلى إحياء الفكر الرشدي والاعتزالي وحده، ولا ينظرون إلى الفروق التي أقرها ابن رشد بين منهجه ومنهج المتكلمين ككل معتزلة وأشاعرة، هذا إذا تجاهلنا نقاط التلاقي والتي هي كثيرة بين المعتزلة والأشاعرة، أو بين ابن رشد والمتكلمين جميعًا[١].

تعقيب:

على الرغم من الانتقاد الواضح من ابن رشد للأشاعرة وتأويلاتهم، إلا أن الحقيقة التي تفرض نفسها أن الضوابط والشروط التي وضعها ابن رشد لعملية التأويل تطابق الشروط والضوابط التي وضعها الأشاعرة، وقد تبين هذا بوضوح عند الإمام الغزالي، ولم يكن الإمام الغزالي وحده من الأشاعرة الذي عرفوا قيمة النص الديني وأنه كلام الله تعالى وليس ككلام البشر، بل كان هذا دأب كافة علماء المذهب الأشعري.

فقد أكد الأشاعرة كما أكد ابن رشد والإمام الغزالي من قبله على أن بعض ظواهر الكتاب والأخبار لا يمكن قبولها دون تأويل، وقد حكى الإجماع في ذلك الإمام الرازي بقوله: (جميع فرق الإسلام مقرون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار)[٢].

والإمام الرازي يشير إلى النصوص الواردة في الشرع والتي يوهم ظاهرها التشبيه والتجسيم، فهذه النصوص عدم تأويلها يؤدي إلى تمثيل وتشبيه الله تعالى

---

(١) سيتضح هذا جليًا في الشق التطبيقي بعون الله تعالى.

(٢) الرازي: أساس التقديس في علم الكلام ص٦٧، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

بما نزه نفسه عنه في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ولا شك في أن هذا يوجب حمل الكلام على خلاف المفهوم من حقيقته؛ لقيام الأدلة على استحالة التشابه والجسمية في حق البارئ تعالى[١].

ولقد عاب الإمام الجويني على من يحمل هذا النصوص على ظاهرها، مقررًا أنه لابد من حملها على معنى آخر محتمل، مشترطًا استقامة ذلك المعنى في العقول واستقراره في موجب الشرع، وقد ذهب إلى أن الإعراض عن التأويل في مثل هذه النصوص (حذرًا من مواقعة محذور في الاعتقاد يجر إلى اللبس والإيهام، وتطريق الشبهات إلى أصول الدين، وتعريض بعض كتاب الله تعالى إلى رجم الظنون)[٢].

وفي نفس الوقت الذي أكد فيه علماء الأشاعرة على أهمية التأويل، قرروا أن كلام الله تعالى يدل على ظاهره ولا يخرج عن معناه إلا بحجة، وقد اعتمدوا في التأويل على فهم الكتاب والسنة والإجماع مع استنادهم إلى العقل من غير إفراط أو تفريط.

بل إن الإمام الرازي لما رأى أن كل صاحب مذهب يدعي في المحكم والمتشابه بما يوافق مذهبه، وصار ما هو محكم عند الأشاعرة متشابهًا عند المعتزلة والعكس، وضع قانونًا يرجع إليه في هذا الباب ويكون ضابطًا لمسألة التأويل، فقال: (إذا كان لفظ الآية والخبر ظاهرا في معنى فإنما يجوز لنا ترك ذلك الظاهر بدليل منفصل وإلا لخرج الكلام عن أن يكون مفيدا ولخرج القرآن عن أن يكون حجة)[٣].

ويقرر الإمام الرازي أن الدليل لابد أن يكون قطعيًا؛ وذلك لأن الظنون لا يجوز التعويل عليها في المسائل العقلية القطعية (فثبت بما ذكرنا أن صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على أن

(١) انظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن ٢/ ٨٠.

(٢) الجويني: الإرشاد ص٤٢.

(٣) الرازي: أساس التقديس ص١٣٧.

ظاهره محال ممتنع فإذا حصل هذا المعنى فعند ذلك يجب على المكلف أن يقطع بأن مراد الله تعالى من هذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهره، ثم عند هذا المقام من جوز التأويل عدل إليه، ومن لم يجوزه فوض علمه إلى الله)[١].

والحقيقة أن الأشاعرة رغم اعتقادهم بأنه لا يجوز أن يقال بأن في القرآن شيء لا يعلم، اشترطوا أن يكون علمه موقوفًا على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[٢] [آل عمران: ٧]، ولا شك في قرب هذا الموقف مما اشترطه ابن رشد، إلا أن الفرق الجوهري بينه وبين الأشاعرة أنه خص بالراسخين في العلم الفلاسفة أو أهل البرهان على حد تعبيره دون غيرهم.

ونقطة مهمة هي أن الأشاعرة قرروا بأنه ليس بين المعقول والمنقول تغاير في الأصول، إنما التغاير والتباين إنما هو في الألفاظ واستعمال المجاز في لغة العرب، يقول الزركشي: (وإنما قلنا: لا تغاير بينهما في الأصول لما علم بالدليل أن العقل لا يكذب ما ورد به الشرع إذ لا يرد الشرع بما لا يفهمه العقل إذ هو دليل الشرع وكونه حقا ولو تصور كذب العقل في شيء لتصور كذبه في صدق الشرع)[٣].

وهذا ما أقره ابن رشد بعينه، ومن هنا يمكن القول بأن هناك نقطة تلاق بين ابن رشد وبين الأشاعرة في المنهج، وإن اختلف التطبيق باختلاف النظر إلى الدليل العقلي وضوابطه ومؤثراته بينه وبينهم.



(١) المصدر السابق ص١٣٧.

(٢) انظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن ٢/ ٨٠.

(٣) الزركشي: البرهان في علوم القرآن ٢/ ٨٠.

المبحث الثالث
موقف ابن رشد من الإجماع
في النظريات وأثره في نقده للأشاعرة

الإجماع أحد الأدلة النقلية المقررة في إثبات الأحكام والعقائد الإسلامية، وحجيته تأتي بعد القرآن والسنة مباشرة؛ وذلك لأنه يعتمد في المقام الأول على السمع، والدليل النقلي هو ما يتوقف مقدماته القريبة والبعيدة على السمع، والإجماع كذلك فهو داخل فيه، لذا فقد قرن العلماء بين القرآن والسنة والإجماع في تعريف النقل، وقالوا: النقل ما رجع إلى خبر صدق كنص كتاب، ونص سنة متواترة، أو أمر يجب اتباعه وهو الإجماع القاطع[(١)].

وترجع أهمية الإجماع وفائدته بجانب اعتماده على القرآن والسنة إلى أنه في جانب الأحكام والتشريعات يعمل على توحيد الأمة ولم شملها على كلمة واحدة، وفي الجانب العقدي يحسم النزاع القائم في دلالة النص على مضمونه الشرعي، كما أنه يضيق الباب أمام دعاوى نسخ النص أو تخصيصه إذا كان عامًا، أو تقييده إذا كان مطلقًا مع عدم احتمال النص ذلك، كما يقطع الطريق أمام التأويلات الفاسدة التي لا تتماشى مع ظواهر النصوص والمعاني الحقيقية الموضوعة لها.

والإجماع لا يتعلق بالأمر العقدي أو التشريعي وحسب، بل ينظم الحياة الاجتماعية والسياسية لجماعة المسلمين، ويتعدى ذلك إلى التفكير في مستقبل

(١) شرف الدين عبد الله بن محمد الفهري الشهير بابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين ص٩٢، تحقيق: نزار بن علي حمادي، الناشر: دار الفتح للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م، وسعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني: شرح المقاصد ٥٢/١، الناشر: دار المعارف النعمانية - باكستان، الطبعة الأولى١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

الأمة انطلاقًا من الأهداف الكبرى للإجماع، ذلك المبدأ العقدي الذي اعتبرته الأمة مصدرًا تشريعيًا متحركًا عبر العصور في المكان والزمان، إن الأمة الإسلامية تمتلك عن طريق إجماعها مصائرها بيدها في تنظيم شؤون حياتها والتخطيط لمستقبلها الاجتماعي والسياسي والتشريعي مسترشدة بالقرآن والسنة اللذين أعطياها حق التشريع عن طريق إجماعها، فجعلا تطورها وتجديدها ممكنين بضمانتهما، وضمانة استحالة اجتماع الأمة على ضلالة[١].

ولأهمية الإجماع في المحيط الإسلامي على وجه العموم والمحيط العقدي منه على وجه الخصوص، قام ابن رشد في مواضع متفرقة من مؤلفاته بالحديث عنه وبيان موقفه منه مع ربطه بقانونه التأويلي الذي أقره، وقبل بيان موقف ابن رشد من الإجماع وعلاقته بالتأويل عنده، يتوجب أولًا التعرف على الإجماع في اللغة والاصطلاح، والوقوف على مدى حجيته بين العلماء.

مفهوم الإجماع في اللغة والاصطلاح:

الإجماع في اللغة: الإجماع مصدر (أجمع) يقال: أجمع يجمع إجماعًا فهو مُجمَعٌ عليه، والإجماع في اللغة يتضمن معنيين، الأول: الإعداد والإحكام والعزيمة على الشيء، ومنه قول الله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾ [يونس: ٧١]، أي أعدوا واعزموا أمركم وادعوا شركاءكم ودبروا ما تريدون له، ومعناه لا تدعوا شيئا من كيدكم إلا جئتم به، والمعنى الثاني: الاتفاق، يقال أجمع فلان رأيه على كذا، أو أجمع القوم على كذا أي اتفقوا عليه[٢]، وهذا هو المعنى الأقرب

(١) زهير شفيق كبي في تحقيقه لكتاب الإجماع لأبي بكر الجصاص ص٧، ٨، الناشر: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، و د. أحمد عبد اللطيف عبد الله: منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ص٤٠٩، الناشر: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

(٢) محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي: تهذيب اللغة ١/ ٢٥٣، ٢٥٤، باب العين والجيم مع الميم، تحقيق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، وابن فارس: معجم مقاييس اللغة ٣/ ٢٨٣، باب الصاد وما معها في الذي يقال في المضاعف والمقابل، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، =

والأنسب إلى المفهوم الاصطلاحي[١].

الإجماع في الاصطلاح: الإجماع عند علماء الإسلام هو (اتفاق مجتهدي عصر من العصور من أمة محمد ﷺ بعد وفاته على أمر ديني)[٢].

وهذا هو التعريف المختار بين العلماء؛ وذلك لاختصاره وكونه جامعًا مانعًا، وهذا من سمات الحدود والتعاريف، والسبب في كونه جامعًا مانعًا أنه نص على عدة قيود وضوابط لابد من مراعاتها حتى يكون الإجماع صحيحًا:

أولها: أن التعريف ينص على أن الاتفاق لابد أن يصدر عن كل مجتهدي الأمة أو الأكثرية منهم، فلا يصح اتفاق بعض المجتهدين، وكذلك لا يصح اتفاق غير المجتهدين من العوام[٣].

ثانيها: أن الاتفاق لابد أن يكون بين علماء المسلمين، فلا عبرة بإجماع الأمم الأخرى غير المسلمة[٤].

ثالثها: أن اتفاق الأمة لا يشمل عهد النبي ﷺ؛ لأنه لا عبرة في قول غيره مع وجوده ﷺ[٥].

= ومحمد بن مكرم بن على بن منظور الأنصاري، لسان العرب ٨/ ٥٧، ٥٨، فصل الجيم، دار صادر - بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي: القاموس المحيط ١/ ٧١٠، فصل الجيم، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، الناشر: مؤسسة رسالة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

(١) محمد أمين بن محمود البخاري: تيسير التحرير على كتاب التحرير للكمال بن الهمام ٣/ ٢٢٦، الناشر: دار الفكر - بيروت، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

(٢) علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عباس المعروف بابن اللحام: المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ١/ ٧٤، تحقيق: د. محمد مظهر بقا، الناشر: جامعة الملك عبد العزيز - مكة المكرمة، بدون رقم طبع وسنة نشر.

(٣) انظر: علاء الدين عبد العزيز بن محمد بن أحمد البخاري: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي ٣/ ٢٢٧، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، بدون رقم طبع وتاريخ نشر، والشوكاني: إرشاد الفحول إلى طبقات الأصول ١/ ١٩٤.

(٤) انظر: المصدر السابق نفس الصفحة.

(٥) انظر: المصدر السابق نفس الصفحة.

رابعها: أن المسألة المجمع عليها لابد أن تكون في الأمور الدينية، ويخرج بهذا القيد الإجماع على الأمور الدنيوية والعقلية الغير متعلقة بأمور الدين[١].

لأجل هذه القيود جاء هذا التعريف جامعًا مانعًا من دخول غيرها فيه، وهذا بخلاف بعض التعريفات التي جاءت عكس ذلك، والتي منها:

١- تعريف إمام الحرمين الجويني، حيث عرفه بأنه: (اتفاق الأمة «أو» اتفاق علمائها على حكم من أحكام الشريعة)[٢]، وبمثل هذا عرفه الإمام الرازي[٣] والبيضاوي[٤] وابن قدامه[٥].

وهذا التعريف وإن ذُكر فيه بعض القيود، ككون الإجماع لابد أن يكون من العلماء، وأنه لابد أن يكون إجماعًا من أمة المسلمين فلا عبرة بإجماع غيرهم، إلا أنه غير مانع من دخول عصر النبي لقوله: (اتفاق الأمة) دون تقييد بعصور ما بعد وفاة النبي ﷺ، كما أن تقييد الاتفاق بأحكام الشريعة جعل التعريف غير جامع للأمور العقدية والتي هي من أمور الدين في الجملة.

٢- تعريف الإمام الغزالي، الذي يعرفه بأنه: (اتفاق أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور الدينية)[٦]، وهذا التعريف فيه إطلاق، وفي إطلاقه دخول إجماع العوام من غير العلماء والمجتهدين، كما أنه غير مانع من دخول عصر النبي ﷺ، لقوله: (اتفاق الأمة) دون تقيد بعصر ما بعد وفاة النبي ﷺ.

٣- تعريف تاج الدين السبكي، حيث قال: (اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة

---

(١) انظر: المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) الجويني: التلخيص في أصول الفقه ٣/ ٦، تحقيق: عبد الله جولم وبشير أحمد العمري، الناشر: دار البشائر الإسلامية - بيروت، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

(٣) انظر: الرازي: المحصول في أصول الفقه ٤/ ٢٠.

(٤) انظر: ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي: منهاج الوصول في أصول الفقه مع نهاية السول شرح منهاج الوصول لعبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي ١/ ٢٨١، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

(٥) انظر: ابن قدامة: روضة الناظر وجنة المناظر ١/ ٣٧٦.

(٦) الغزالي: المستصفى ص١٣٧.

محمد ﷺ على أي أمر كان)[١]، وهو أيضًا تعريف الإمام الزركشي[٢]، وهذا التعريف فقد شرطًا من شروط الإجماع، وهو كون الإجماع لابد أن يكون في الأمور الدينية، فهو غير مانع لإطلاقه الاتفاق على أي أمر كان دون الأمور الدينية.

حجية الإجماع:

اتفق أهل العلم أن الإجماع حجة يجب العمل بها واتباعها في أمور الدين كلية -عقيدة وشريعة[٣]- ففي المسائل الفقهية اشترط علماء الأصول أن المتصدر للفتوى لابد أن يعرف ما أجمع عليه علماء الأمة حتى يقوي حجته ولا يخالفهم ويشذ عنهم فتتفرق كلمة المسلمين، وإذا كان الأمر كذلك في الأمور الفقهية فإنه في الأمور العقدية يكون أولى وأعظم؛ وذلك لأن الاستدلال بالإجماع على مسائل العقيدة يحفظ المسلم من الوقوع في البدع ومخالفة ما أقره القرآن والسنة وما عليه سلف الأمة، وقد استدل علماء المسلمين على حجية الإجماع من القرآن والسنة.

---

(١) حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع لتاج الدين السبكي ١٦٥، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

(٢) انظر: الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه ٦/ ٣٧٩، الناشر: دار الكتبي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

(٣) قد حكى اتفاق العلماء على حجية الإجماع في أمور الدين كثير من علماء، يقول الإمام الدبوسي: (إجماع هذه الأمة حجة موجبة للعلم شرعًا، كرامة لهذا الدين).
انظر: أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدّبوسيّ الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه ١/ ٢٣، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، ويقول إمام الحرمين الجويني: (ما ذهب إليه الفرق المعتبرون من أهل المذاهب أن الإجماع في السمعيات حجة).
انظر: البرهان في أصول الدين ١/ ٢٦١، ويقول: الإمام الآمدي: (اتفق أكثر المسلمينعلى أن الإجماع حجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم).
انظر: الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٢٠٠، ويقول ابن قدامة المقدسي: (والإجماع حجة قاطعة عند الجمهور). انظر: روضة الناظر وجنة المناظر ١/ ٣٧٨.

فمن القرآن أدلة كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: (والذي عول عليه الشافعي رحمه الله في الاحتجاج على كون الإجماع حجة تحرم مخالفته هذه الآية الكريمة بعد التروي والفكر الطويل، وهو من أحسن الاستنباطات وأقواها)[(١)].

وعليه فقد بين العلماء من خلال الاستدلال بهذه الآية، أن الله توعد من يتبع غير سبيل المؤمنين بالعذاب الشديد، فدل ذلك على حرمته، فيكون اتباع جماعة المؤمنين بذلك واجبًا، إذ ليس هناك سبيل ثالث بين اتباع سبيل المؤمنين واتباع غير سبيل المؤمنين، كما أن الله ﷻ جعل في اتباع غير سبيل المؤمنين مشاقة لله ورسوله ﷺ وهو حرام، ولا شك أن ترك مشاقة النبي ﷺ واجبة قطعًا، وترك ما أدى إلى ذلك المشاقة أيضًا، وهو اتباع غير سبيل المؤمنين، فليزم من ذلك اتباع سبيل المؤمنين، فيكون الإجماع حجة واجبة[(٢)].

وهناك آيات أخرى واضحة الدلالة بين العلماء على كونها حجة في العمل بالإجماع ووجوبه، مثل قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] وقول الله تعالى: ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ﴾ [آل عمران: ١٠٣] وقول الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ﴾ [البقرة: ١٤٣].

---

(١) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي: تفسير القرآن العظيم ٢/ ٣٦٥، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت الطبعة: الأولى ١٤١٩هـ.

(٢) انظر: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى المعروف بأبي البكر البيهقي: أحكام القرآن للشافعي ١/ ٢٩، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، تقديم: محمد زاهد الكوثري، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، .وعلاء الدين البخاري: كشف الأسرار في أصول البزدوي ١/ ٢٥٣.

أما السنة، فقد ذهب علماء الأصول أن أخبار النبي ﷺ هي الأقوى في الدلالة على حجية الإجماع؛ وذلك لأنها في مجملها تدل صراحة على عصمة الأمة من الزلل، يقول الإمام الرازي: (أما السنة وهي أقرب الطرق في إثبات كون الإجماع حجة قاطعة)[١]، ويقول علاء الدين البخاري بعدما أورد عددًا من النصوص النبوية على حجية العمل بالإجماع: (هذا من الحجج المتعلقة بالسنة في إثبات كون الإجماع حجة وهي أدل على الغرض من نصوص الكتاب وإن كانت دونها من جهة التواتر وتقرير هذا الدليل أن الروايات تظاهرت عن الرسول ﷺ بعصمة هذه الأمة عن الخطأ بألفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة)[٢].

ومن هذه الأحاديث التي تدل على عصمة الأئمة قول النبي ﷺ: «**إِنَّ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ، فَإِذَا رَأَيْتُمُ اخْتِلَافًا فَعَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ**»[٣]، وقول النبي ﷺ: «**مَنْ أَرَادَ بُحْبُوحَةَ الجَنَّةِ فَلْيَلْزَمِ الجَمَاعَةَ**»[٤].

---

(١) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١/ ٢١٩.

(٢) علاء الدين البخاري: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي ٣/ ٢٥٨.

(٣) أخرجه ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني في سننه ٢/ ١٣٠٣، كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، حديث رقم: ٣٩٥٠، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وآخرين، الناشر: دار الرسالة العالمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، والحديث وإن حكم على لفظه البعض بالضعف، إلا أنه متواتر المعنى وله شواهد كثيرة تقويه، (وبالجملة فالحديث مشهور المتن وله أسانيد كثيرة وشواهد عديدة في المرفوع وغيره).
انظر: أبو العباس شهاب الدين أحمد عثمان البوصيري: مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه ٤/ ١٦٩، كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، حديث رقم: ١٣٩٥، تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي، الناشر: دار العربية - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ، وإسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ٢/ ٣٥٠، حرف اللام ألف، تحقيق: عبد الحميد أحمد هنداوي الناشر: المكتبة العصرية - منطقة الأزهر - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

(٤) أخرجه الترمذي (محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك) في سننه ٤/ ٤٦٥، أبواب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، حديث رقم: ٢١٦٥، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر الطبعة: الثانية، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، وقال: «**هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ**»، وكذلك أخرجه الحاكم في المستدرك ١/ ١٩٧، =

والحقيقة أن أي أمة من الأمم مهما كثر عددها لا شأن لها ولا عزة إلا بوحدتها واتفاقها، فما بالنا بأمة الإسلام التي قال الله فيها: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠] لذا علق الإمام الشافعي على أحاديث وجوب اتباع الجماعة قائلًا: (إذا كانت جماعتهم متفرقة في البلدان، فلا يقدر أحدٌ أن يلزم جماعةَ أبدانِ قومٍ متفرقين، وقد وُجِدَت الأبدان تكون مجتمعة من المسلمين والكافرين والأتقياء والفُجَّار، فلم يكن في لزوم الأبدان معنى، لأنه لا يمكن، ولأن اجتماع الأبدان لا يصنع شيئًا فلم يكن للزوم جماعتهم معنى، إلا ما عليه جماعتهم من التحليل والتحريم والطاعة فيهما. ومن قال بما تقول به جماعةُ المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقول به جماعةُ المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أُمِرَ بلزومها، وإنما تكون الغفلة في الفُرقة، فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافةٌ غفلةٌ عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس، إن شاء الله)[1].

ومن هنا يتضح أن موقف علماء الأمة منسجم تمامًا مع نصوص القرآن والسنة حول حجية الإجماع، ولم يبح رده إلا النظام من المعتزلة وبعض الخوارج والشيعة[2]، وتوسع في إنكاره أكثر المعاصرين من دعاة التنوير والحداثة وعلى رأسهم الدكتور/ حسن حنفي على ما سيأتي ذكره بعون الله تعالى.

= كتاب العلم، باب: يحيي ابن أبي المطاع القرشي، حديث رقم: ٣٨٧، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م. وقال: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ».

(١) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة ص٤٧٣، تحقيق: أحمد شاكر، الناشر: مكتبة الحلبي، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٨هـ/ ١٩٤٠م.

(٢) الجويني: البرهان في أصول الفقه ١/ ٢٦١، والزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه ٦/ ٣٤٨، وانظر رد بعض الشيعة لحجية الإجماع: رضا بن السيد بن إسماعيل الصدر: الاجتهاد والتقليد ص٢٦، تحقيق: باهتمام السيد خروشاهي، الناشر: مركز النشر التابع لمركز الإعلام الإسلام - قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

كيفية تناول ابن رشد لنظرية الإجماع:

الحقيقة أن ابن رشد لم يتناول نظرية الإجماع تناولًا مفصلًا ولم يعالجها معالجة نسقية كما تناول بعض القضايا الأخرى، لذا فالناظر في مؤلفات ابن رشد الفقهية والفلسفة يرى أن نظريته في الإجماع تقوم أساسًا على معلومات ومعطيات متفرقة، بمعنى أن ابن رشد لم يخصص كتابًا من كتبه أو فصلًا من فصول مؤلفاته عن الحديث عن الإجماع وأهميته ومدى حجيته العقدية والشرعية، بل جاء حديثه عنه في ثنايا بحث قضايا أخرى من خلالها ظهرت أهمية المشكلة ووضح فيها رأي ابن رشد وتنوعه بتنوع وتعدد الخطاب الذي حدده سابقًا كما سيتضح.

وابن رشد لم يعرف الإجماع ولم يضع له حدًا، لكن باستقراء ما كتبه حول نظرية الإجماع يمكن القول بأن حد الإجماع عند ابن رشد لا يختلف كثيرًا عن التعريفات التي أوردها علماء الأصول، مع الوضع في الاعتبار اختلافهم في بعض القيود والتي لا تشكل في الغالب أهمية كبرى إذا ما وصلنا من مجموع هذه التعريفات إلى تعريف عام مقبول.

موقف ابن رشد من الإجماع في النظريات:

يبدأ ابن رشد بيان موقفه من الإجماع في النظريات بطرح سؤلًا على طريقة الافتراض مفاده: (إن قال قائل: إن في الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها وأشياء على تأويلها وأشياء اختلفوا فيها، فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره، أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله؟)[١].

وهنا يقرر ابن رشد في الجواب أن الإجماع في النظريات إذا ثبت بطريق يقيني لا يصح مخالفته والخروج عنه، وإذا ثبت عن طريق الظن فالاختلاف والخروج عنه جائز، يقول ابن رشد: (قلنا: أما لو ثبت الإجماع بطريق يقيني فلم يصح، وأما إن كان الإجماع فيها ظنيًا فقد يصح)[٢].

---

(١) ابن رشد: فصل المقال ١/ ٣٤.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

إلى الآن لم يخالف ابن رشد موقفه الذي تبناه في العمليات فالإجماع إذا تقرر بالطريق اليقيني القطعي لا يصح الخروج عنه، وإذا تقرر بطريق الظن فالخلاف جائز، وهذه قاعدة عامة عند ابن رشد في أمور الدين كلها كما هي عند غيره.

لكن ابن رشد قرر بعد ذلك أنه لا ينعقد إجماع يقيني في النظريات مثل ما انعقد في العمليات، ومعنى ذلك أن ابن رشد لا ينكر الإجماع في النظريات جملة بل ينكر تحقق الإجماع اليقيني فيها ويجعل الإجماع المتحقق في النظريات من باب الإجماع الظني الذي يجوز فيه المخالفة.

ويدلل ابن رشد على موقفه بعدم تحقق الإجماع اليقيني في النظريات قائلًا: (وقد يدلك على أن الإجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني كما يمكن أن يتقرر في العمليات، أنه ليس يمكن أن يتقرر الإجماع في مسألة ما في عصر ما إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصورًا، وأن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا، أعني معلومًا أشخاصهم ومبلغ عددهم، وأن ينقل إلينا في المسألة مذهب كل واحد منهم نقل تواتر، ويكون مع هذا كله قد صح عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر أو باطن، وأن العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتم عن أحد، وأن الناس طريقهم واحد في علم الشريعة)[1].

وعليه فإن ابن رشد يشترط شروطًا ستة كما هو ظاهر في النص لتحقق الإجماع اليقيني في النظريات، وبما أن هذه الشروط يمتنع تحققها، فإن الإجماع بالصفة اليقينية لا يتحقق في النظريات.

والحقيقة أن هذه الشروط الثلاثة الأولى منها، وهي ضرورة معرفة عصر الإجماع وحصره، وضرورة معرفة جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر، وضرورة نقل آرائهم إلينا بالتواتر، هي شروط أيضًا لتحقق الإجماع اليقيني في العمليات، وهي مما اشترطها علماء الأصول لتحقق الإجماع القطعي في الفقه

(١) ابن رشد: فصل المقال ١/ ٣٥.

والأحكام، بجانب الشرط الأساسي هو وجوب استناد الإجماع واعتماده بالقياس على القرآن أو السنة أو كليهما معًا، لذا قال ابن قدامة المقدسي: (ويعرف الإجماع بالإخبار، والمشافهة، فإن الذين يعتبر قولهم في الإجماع: هم العلماء المجتهدون، وهم مشتهرون معروفون، فيمكن تعرف أقوالهم من الآفاق)[١].

وعليه يمكن القول بأن الشروط الثلاثة الأخيرة، وهي (أن يكون قد صح عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر أو باطن، وأن العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتم عن أحد، وأن الناس طريقهم واحد في علم الشريعة)[٢]: الفيصل في تحقيق الإجماع اليقيني في النظريات من عدمه عند ابن رشد، أما وإنه يستحيل تحققها في نظر ابن رشد، فإنه يستحيل أن يكون هناك إجماع يقيني في النظريات، ومن هنا تظهر هذه الشروط الثلاث كحجج دالة على استحالة الوصول إلى الإجماع القطعي في المسائل النظرية بدلًا من كونها شروطًا لحصوله؛ نظرًا لأن تلك الشروط في رأي ابن رشد يستحيل أن تتحقق مبدئيًا[٣].

وتأكيدًا لهذه الرؤية فإن ابن رشد عندما تعرض للبرهنة على استحالة تحقق هذه الشروط لم يتطرق إلى الثلاث شروط الأولى لعلمه أنه من الممكن تحققها، فمن الممكن معرفة عصر الإجماع ومعرفة العلماء الموجودين في ذلك العصر، ومن الممكن أن ينقل إلينا مذهبهم في المسألة محل الإجماع بالتواتر كما يحدث في العمليات.

---

(١) ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر ١/ ٣٧٨، وانظر أيضًا شروط تحقق الإجماع اليقيني في العمليات: أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي: الفصول في الأصول: ٣/ ٣٠٣، الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، والخطيب البغدادي أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت: الفقيه والمتفقه ١/ ٤٢٥، تحقيق: عادل يوسف العزازي، الناشر: دار ابن الجوزي - السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ، والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٢٦١.

(٢) ابن رشد: فصل المقال ص٣٥.

(٣) أيسا بيلو Iysa Bello: نظرية الإجماع بين ابن رشد والغزالي ص١٥٤، ترجمة: محمد مزوز، الناشر: مجلة الأزمنة الحديثة العدد السادس والسابع، ٢٠١٣م.

لكنه خص بالبرهنة على استحالة التحقق الشروط الثلاثة الأخيرة، قائلًا: (وأما كثير من الصدر الأول قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهرًا وباطنًا، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه . . . فكيف يمكن أن يتصور إجماع منقول إلينا عن مسألة من المسائل النظرية، ونحن نعلم قطعًا أنه لا يخلو عصر من الأعصر من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس؟ وذلك بخلاف ما عرض في العمليات: فإن الناس كلهم يرون إفشاءها لجميع الناس على السواء، ونكتفي في حصول الإجماع فيها بأن تنتشر المسألة، فلا ينقل إلينا فيها خلاف. فإن هذا كاف في حصول الإجماع في العمليات بخلاف الأمر في العلميات)[1].

وهنا يعلن ابن رشد أن هذه الشروط الثلاثة التي تعد عوائق تحقق الإجماع اليقيني في النظريات، ليست عائقًا في تحقق الإجماع اليقيني في العمليات؛ لاختلاف الحال في الفقه والأحكام عن الأمور النظرية، فالعمليات كلها ظاهرة لا خفاء فيها، ولاحتمالها وجه الظهور دون غيره فإن انتشارها وعدم الاختلاف والغلط فيها أمر ممكن، لذا يمكن تحقق الإجماع فيها بشكل يقيني بين العامة والخاصة، أما النظريات فلا يستقيم الأمر فيها لخفائها واختصاص معرفتها بالبعض - الخواص - دون البعض الآخر - العوام وأهل الجدل - فإن الإجماع اليقيني فيها غير متحقق.

ويظهر هنا تناسق ابن رشد في تقريره لنظرية الإجماع في العلميات وعدم تحققه فيها بشكل يقيني، مع ما أقره من تقسيم الإجماع إلى ما أجمع عليه العامة والخاصة، وما أجمع عليه الخاصة وحدهم، والأخير ما دام لا يتحقق بشكل يقيني في العمليات، فإنه كذلك يكون في النظريات، وإنما يتحقق بطريق الظن دون اليقين؛ لاختصاص العلماء بالأمور النظرية دون غيرهم، فيكون إجماعهم إجماعًا ظنيًا وليس يقينيًا، وبذلك (برهن ابن رشد على استحالة الإجماع مستندًا إلى ثنائية الظاهر والباطن وبالأحرى ثنائية الجمهور والعلماء، فإذا كان الإجماع

(١) ابن رشد: فصل المقال ١/ ٣٥، ٣٦.

مستحيلًا؛ نظرًا لأنه لا يجوز أن تذاع الحقائق وأن يعلم الباطن من ليس من أهل العلم، فمعنى ذلك آن الإجماع مستحيل بسبب قصور الجمهور، فالهوة العقلية بين الجمهور والعلماء هي التي تمنع إذن إقرار الإجماع، ولو كان الناس جميعًا علماء لصح الإجماع وفرض الأخذ به على المخالف)[١].

ولغموض النصوص التي ذكرها ابن رشد حول تحقق الإجماع في النظريات، فتارة يقيد بعدم تحقق الإجماع اليقيني، وتارة يطلق الأمر دون تقييد، مما يشعر أنه يرفض تحقق الإجماع في النظريات كلية، وهذا ما جعل البعض يقرر ويرى أن ابن رشد يذهب إلى القول برد الإجماع بقسميه في النظريات[٢]، وهناك من يرى اضطراب ابن رشد في المسألة وتردده بين قبول الإجماع في بعض المسائل ورده في مسائل أخرى[٣].

لكن يتحقق بما سبق خلاف ذلك، فابن رشد كل ما يقصده هنا هو عدم تحقق الإجماع بشكله اليقيني لعدم توافر الشروط المذكورة، أما الظني فيمكن تحققه، وبهذا لا يَرد على ابن رشد أنه تردد بين القبول والرفض؛ لأن ما حكاه من إجماع في بعض المسائل[٤] داخل عنده في الإجماع الظني لعدم تحقق سواه،

---

(١) د. علي حرب: التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية ص١١٥، الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م.

(٢) أيسا بيلو Iysa Bello: نظرية الإجماع بين ابن رشد والغزالي ص١٥٤.

(٣) د. ظافر شرقه: المضمر في القراءة العلمانية لآراء ابن رشد في الوحي والتأويل ص١٤٠، الناشر: دار الوعي للفكر - السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٣٨هـ.

(٤) فمثلًا حكى ابن رشد أن الفلاسفة أجمعوا على أن العالم بأسره فاض عن المبدأ الأول الذيهو الإله. انظر: ابن رشد: تهافت التهافت ١/ ٣٧٧، ولا شك في إبطال هذا القول؛ لأن النصوص الشرعية الكثيرة نصت صراحة على أن الله تعالى خلق العالم بإرادته ومشيئته واختياره ولم يفض عنه شيء، لكن بعيدًا عن صحة قول الفلاسفة أو إبطاله فإن هذا الإجماع يعتبر إجماعًا ظنيًا وليس يقينيًا، تجوز فيه المخالفة على حسب ما قرر ابن رشد من أن الإجماع اليقيني لا يتحقق في النظريات، ولا يكون ابن رشد بذلك مضطربًا أو مترددًا بين قبول الإجماع ورفضه، هذا إذا جارينا ابن رشد في أن الفلاسفة هم وحدهم المختصون بعلم النظريات، ومثل هذا يقال فيما ذكره ابن رشد من إجماع الفلاسفة على أن الله والملائكة في السماء، وغير ذلك مما حكاه من إجماع. انظر: ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٧٦.

والدليل على ذلك أنه قرر أنه من الممكن أن يؤدي البرهان العقلي في النظريات إلى خلاف ما عليه الإجماع؛ لأن الإجماع فيها لا يكون إلا ظنيًا، وكما هو معلوم في العمليات أن الإجماع الظني يجوز مخالفته، فكذلك الأمر في النظريات.

وابن رشد لتأكيد وجهة نظره من أن الإجماع في العلميات من باب الإجماع الظني الذي تجوز مخالفته، يرى أن هذا هو ما دفع الإمام الغزالي وإمام الحرمين إلى الإقرار بعدم تكفير من خرق الإجماع في التأويل.

وهنا يتطرق ابن رشد لبحث مسألة جواز خرق الإجماع في النظريات بالتفصيل والاهتمام؛ لأجل إيضاح أن المسائل الثلاثة التي كفر فيها الإمام الغزالي الفلاسفة -أي القول بقدم العالم، وإنكار علم الله بالجزئيات، وإنكارهم الحشر الجسماني- الإجماع فيها من قبيل الإجماع الظني الذي لا يستلزم مخالفته تكفيرًا، حسب ما أقره هو وما أقره الإمام الغزالي نفسه، وهذه النقطة من الممكن أن يقال فيها إنها السبب الرئيس وراء بحث ابن رشد مشكلة الإجماع في النظريات.

على غرار ما سبق يطرح ابن رشد سؤل آخر على صيغة الافتراض، قائلًا: (فإن قلت: فإذا لم يجب التكفير بخرق الإجماع في التأويل إذ لا يتصور في ذلك إجماع، فما تقول في الفلاسفة من أهل الإسلام، كأبي نصر وابن سينا؟ فإن أبا حامد قد قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بالتهافت في ثلاث مسائل: في القول بقدم العالم، وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات تعالى عن ذلك، وفي تأويل ما جاء في حشر الأجساد وأحوال المعاد)[1].

وبناء على ما قرره ابن رشد من استحالة تحقق الإجماع اليقيني في النظريات، فإنه يرى أن الجواب على هذا السؤال من الممكن استخراجه من منهج الإمام الغزالي نفسه، فما دام الإمام الغزالي يرى عدم تكفير من خرق الإجماع في مجال التأويل المجازي، فإن تكفير الإمام الغزالي لهم ليس أمرًا

(١) ابن رشد: فصل المقال ص٣٧.

نهائيًا، يقول ابن رشد: (قلنا: الظاهر من قوله في ذلك أنه ليس تكفيره إياهما في ذلك قطعًا، إذ قد صرح في «كتاب التفرقة أن التكفير بخرق الإجماع فيه احتمال. وقد تبين من قولنا إنه ليس يمكن أن يتقرر إجماع في أمثال هذه المسائل، لما روي عن كثير من السلف الأول، فضلًا عن غيرهم، أن هاهنا تأويلات يجب أن لا يفصح بها إلا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون في العلم)[١].

وهنا يعتمد ابن رشد في تقرير رأي الإمام الغزالي على السؤال الذي طرحه الإمام الغزالي وأجاب عليه في فيصل التفرقة بخصوص تلك المشكلة، والذي صاغه بقوله (النظر في أن من خالف بعده -أي بعد الإجماع- هل يكفر؟ لأنه من الناس من قال إذا جاز في ذلك الوقت أن يختلفوا -أي المجتهدون- فيحتمل توافقهم على اتفاق ولا يمتنع على واحد منهم أن يرجع بعد).

وفي الجواب عن هذا يفصل الإمام الغزالي المسألة قائلًا: (النظر في أن صاحب المقال هل تواتر عنده الخبر - أي خبر تواتر الإجماع، أو هل بلغه الإجماع؟ إذ كل من يولد لا تكون الأمور عنده متواترة، ولا مواضع الإجماع عنده متميزة عن مواضع الخلاف، وإنما يدرك ذلك شيئًا فشيئًا، وإنما يعرف ذلك من مطالعة الكتب المصنفة في الاختلاف والإجماع للسلف، ثم لا يحصل العلم بذلك بمطالعة تصنيف ولا تصنيفين إذ لا يحصل تواتر الإجماع به، وقد صنف أبو بكر الفارسي رحمه الله كتابًا في مسائل الإجماع وأنكر عليه كثير منه وخولف في بعض المسائل، فإذًا من خالف الإجماع ولم يثبت عنده بعد فهو جاهل مخطئ وليس بمكذب فلا يمكن تكفيره)[٢].

مدى التباعد بين ما فهمه ابن رشد وما هو عند الغزالي في المسألة:

وبعيدًا عن المسائل الثلاثة وتكفير الغزالي للفلاسفة فيها، ثم تكفير ابن رشد له وتضليله بتكفيره الفلاسفة وغير ذلك من الأمور التي كان يجب على

(١) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) الإمام الغزالي: فيصل التفرقة ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي ٢٦٨.

عالمين جليلين مثل الإمام الغزالي وابن رشد أن ينأيا بأنفسهما عن الوقوع فيها ويلتمسا فيها الأعذار، فإن الأمر عند الغزالي يحمل تفصيلات أخرى غير التي فهمها ابن رشد من كلام الغزالي، وتوضيح ذلك في الأمرين الآتيين:

الأمر الأول: أن الذي يدقق في نص الإمام الغزالي السابق يتضح عنده أنه يشترط لجواز خرق الإجماع في النظريات وعدم التكفير بذلك، أن يكون مخالف الإجماع لا دراية له به ولا عنده علم مسبق استطاع من خلاله أن يكون رأيه في مخالفته، مثله مثل الطفل الذي يولد وليس لديه علم أو معرفة بالشيء، لكن في هذه الحالة يحكم بجهالته وتخطئته لعدم سعيه لتحصيل آراء أقرانه من العلماء في المسألة للوقوف على الإجماع من عدمه فيها، وبالتالي من كان على دراية ومعرفة بالإجماع ثم خالفه فإن الحكم بتكفيره عند الإمام الغزالي جائز، وبهذا لا يكون حكم الإمام الغزالي بعدم تكفير من خرق الإجماع في النظريات على عمومه بل يتقيد بالشرط السابق، وهذا بخلاف ما قرره ابن رشد عنه.

الأمر الثاني: أن هذه الأمور الثلاثة عند الإمام الغزالي من الأمور الظاهرة التي لا يجوز فيها تأويل، وبالتالي إذا جارينا ابن رشد وقلنا إن الإمام الغزالي يجوز خرق الإجماع في النظريات بدون شرط، فإنه لا يتحقق عنده في المسائل الثلاث؛ لأنها معدودة من أصول الدين وليست من الفروع التي يباح فيها الاختلاف، وفي هذا يقول الإمام الغزالي: (من الناس من يبادر إلى التأويل بغلبات الظنون من غير برهان قاطع ولا ينبغي أن يبادر أيضًا إلى كفره في كل مقام بل ينظر فيه، فإن كان تأويله لا يتعلق بأصول العقائد ومهماتها فلا نكفره، وذلك كقول بعض الصوفية إن المراد برؤية الخليل ﷺ الكوكب والقمر والشمس، وقوله هذا ربي غير ظاهرها، بل هي جواهر نورانية ملكية ونورانيتها عقلية لا حسية ولها درجات في الكمال . . .، ولعل الظن في مثل هذه الأمور التي لا تتعلق بأصول الاعتقاد تجرى البرهان في أصول الاعتقاد فلا يفكر ولا يبدع)[1].

(١) الإمام الغزالي: فيصل التفرقة ص٢٦٤.

لكن في هذه الحالة يرى الإمام الغزالي هذه التأويلات إذا فتحت بابًا يؤدي إلى تشويش قلوب العوام يخطأ ويبدع به خاصة صاحبه في كل ما لم يؤثر عن السلف[١]، هذا بالنسبة للأمور التي هي ليست من أصول الاعتقاد.

أما التي من أصول الاعتقاد فيقول الإمام الغزالي: (وأما ما يتعلق من هذا الجنس بأصول العقائد المهمة فيجب تكفير من يغير الظاهر بغير برهان قاطع، كالذي ينكر حشر الأجساد وينكر العقوبات الحسية في الآخرة بظنون وأوهام من غير برهان قاطع . . . ، والذي يقول أن الله لا يعلم نفسه، أو لا يعلم الكليات)[٢].

وضح إذًا أن الجهة منفكة بين الأساس الذي حكم به الإمام الغزالي على الفلاسفة وبين ما حكم ابن رشد به عليهم، فما يجعله الإمام الغزالي من أصول الدين الظاهرة التي لا يجوز الخروج فيها عن ما أقره جماعة المسلمين، جعله ابن رشد فرعًا وإجماعه ظنيًا يجوز أن يؤدي تأويله إلى خلاف ما أجمع عليه العلماء، ومن هنا خطأ ابن دقيق العيد ابن رشد وعاب عليه في ثنايا حديثه عن حكم من خرق الإجماع، قائلًا: (الإجماع تارة يصحبه التواتر بالنقل عن صاحب الشرع وتارة لا. فالأول لا يختلف في تكفيره، والثاني قد يختلف فيه. ولا يشترط في النقل عن صاحب الشرع لفظ معين، بل قد يكون ذلك معلوما بالقطع بأمور خارجة عن الحصر، كوجوب الأركان الخمسة. فتنبه لهذا، فقد غلط فيه من يعتقد في نفسه، ويعتقد من المائلين إلى الفلسفة، حيث حكم بكفر الفلاسفة لإنكارهم علم البارئ ﷻ بالجزئيات، وحدوث العالم، وحشر الأجساد، فتوهم هذا الإنسان أن يخرج على الخلاف في مخالف الإجماع، وهو خطأ فاحش؛ لأن هذا من القسم الذي صحب التواتر فيه الإجماع تواترا قطعيا معلوما بأمور غير منحصرة)[٣].

---

(١) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) نقلًا عن الإمام الزركشي في البحر المحيط في أصول الفقه ٦/ ٥٠٠، ٥٠١.

قال الإمام الزركشي معلقًا: (وكأنه يريد ابن رشد، فإن له كتاب فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال ورد على الغزالي في تكفير الفلاسفة في ذلك)[١].

توهم ورد:

توهم البعض أن ابن رشد بجعله الإجماع في النظريات من قبيل الإجماع الظني فإن ذلك يجعل الإيمان بالله والنبوات واليوم الآخر، بالإضافة إلى المبادئ الرئيسية في العقيدة الإسلامية، بمثابة مسائل نظرية[٢]، وبالتالي فإن الخروج بالتأويل عن الإجماع فيها جائز؛ وذلك لأن الإجماع في النظريات من قبيل الإجماع الظني الذي يجوز مخالفته، وبهذا يقع ابن رشد في التناقض، حيث قرر سابقًا أن الأصول الثلاثة التي هي الإيمان بالله والنبوات واليوم الآخر وأمثالها، يجب الإيمان بها على ظاهرها وعدم التعرض لها بالتأويل، وحكم بتكفير من خالف في ذلك.

وهذا التوهم فيه نظر، ونظره أن ابن رشد جعل الإيمان بالله والنبوات واليوم الآخر من الأمور الضرورية الظاهرة، وهذه الأمور ظاهرة لا خفاء فيها عند أحد، بدليل أنه جعل الإجماع فيها مشتركًا بين الخاصة والعامة، وليس الخاصة وحدهم، ولا شك أن الأمور الضرورية الاتفاق والإجماع فيها يقيني، والإجماع اليقيني لا يجوز فيه المخالفة، نعم أدخل ابن رشد في النظريات بعضًا من أصول الدين وهذا ما يؤخذ عليه، لكن أن يترك الأمر على عمومه ويقال إن ابن رشد أدخل كل ما هو أصل من أصول الدين من سواء كان علمه ضروريًا أو نظريًا في باب الإجماع النظري الذي تجوز فيه المخالفة فهذا خطأ.

---

(١) الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه ٦/٥٠١.

(٢) انظر: أيسا بيلو Iysa Bello: نظرية الإجماع بين ابن رشد والغزالي ص١٥٤.

أثر نظرية الإجماع الرشدي على نقد الأشاعرة:

ابن رشد بنظريته هذه في الإجماع ضيق رحابة وسعة الإجماع، وذلك لأمرين:

الأمر الأول: أنه جعل الإجماع في النظريات مختصًا بالخواص، والخواص عنده هم الفلاسفة دون غيرهم، وعليه فأي إجماع في النظريات من غيرهم غير مقبول، وبالتالي فإن ما أجمع عليه الأشاعرة من أمور نظرية مردود عند ابن رشد؛ لأن الأشاعرة غير مختصين في نظره بعلم البرهان.

الأمر الثاني: أنه على افتراض أنهم من أهل البرهان فإن إجماعهم في مسألة ما تجوز مخالفته، إذ الحكم فيها أنها إجماعات ظنية والإجماع الظني تجوز فيه المخالفة، وابن رشد وإن لم يتطرق في نقده لكل إجماع قرره الأشاعرة في العقائد إلا أنه أكد على أن هذا حكم عام في أي إجماع نظري، لذا وجدناه مثلًا في مسألة الجهة التي مال فيها إلى تأويلات الفلاسفة بعدما خطأ ما قرره الأشاعرة فيها، يؤكد على أنه يجوز خرق الإجماع في التأويلات من غير تكفير.

وبهذا يمكن أن يقال إن أي نص يحتمل التأويل عند ابن رشد فإنه ليس من أصول الاعتقاد، وعلى حسب قانونه في التأويل ونظريته في الإجماع، فإن للخواص تأويل هذا النص حسب اجتهادهم ولا يشترط أن يوافق فيه إجماع أو يخالفه، وهنا يتحول التأويل من كونه موضوعًا للإجماع إلى كونه موضوعًا للاجتهاد.

وهذه النظرة بشكل عام عند ابن رشد فتحت الباب أمام أدعياء التنوير والحداثة إلى رد فكرة الإجماع بشكل عام ورفض حجيته، فهم ودون تفصيل لما أقره ابن رشد من تفرقة بين قبول الإجماع في العمليات وقبوله في العلميات، وتفرقته بين ما هو ضروري لا يقبل التأويل وما هو نظري يجوز تأويله بغض النظر عما إذا أخذ على ابن رشد أنه أدخل بعض الأصول في باب ما يجوز تأويله، قالوا: (يتعين إعادة النظر في مفهوم الإجماع فلا يكون إجماع أهل الحل والعقد هو الإجماع الذي يعمل به ...، إن الإجماع الذي الذي يجب أن يعتد به في

تأويل النصوص الدينية يجب أن يستند إلى مناخ شعبي حقيقي، بحيث يكون معيار الإجماع هو الأغلبية المعبرة عن القوى المختلفة)[١].

ولا شك أن هذه دعوى لرفض كل إجماعات الأمة السابقة لا في العقائد فقط بل في الفقه والأحكام أيضًا، وسيتضح هذا جليًا عندما نقف على تأويلات الدكتور/ حسن حنفي لنصوص الشرع مع عدم تفرقته بين ما هو قطعي أجمع العلماء على عدم تأويله بما فيهم ابن رشد، وما هو ظني يجوز فيه ذلك.

تعقيب:

بعيدًا عن التفصيلات الجزئية بين منهج ابن رشد ومنهج الأشاعرة، فإنه يمكن القول بأن النظرة العامة التي أقرها ابن رشد في الإجماع تقترب بشكل كبير مما أقره الأشاعرة في هذا الباب، فالأشاعرة بصفة عامة يفرقون في العلميات بين المبادئ والأصول وما بعد الأصول، لذا فإنهم يقررون أن الإجماع في المبادئ والأصول لا يجوز الخروج عنه إطلاقًا، فبالإضافة إلى ما ذُكر من أن الإمام الغزالي فرق في النظريات بين ما هو جنسه من أصول الدين وبين ما هو خلاف ذلك، فإن الإمام الجويني والآمدي قررا بأن الإجماع في النظريات إذا كان داخلًا في مفهوم الإسلام كالاعتقاد بالله وتوحيده والإيمان بأنبيائه وكتبه ورسله واليوم الآخر، فإن حاجده كافر لمزايلة حقيقة الإسلام له، أما إذا كان الإجماع خلاف ذلك فلا تكفير[٢].

إذن فالقاعدة العامة في الإجماع واحدة عند ابن رشد والأشاعرة، وإنما خالف ابن رشد في تطبيقها؛ وذلك لإخراجه بعض أصول الاعتقاد من بابها وجوز فيها الاختلاف كما سبق، أضف أنه في النظريات وإن جعل الإجماع فيها ظنيًا فإنه مع تحققه لا يعترف بإجماع إلا إجماع أقرانه من الفلاسفة؛ لأنهم وحدهم هم علماء هذا التخصص.

---

(١) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ص٢٤١، الناشر: المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

(٢) الجويني: البرهان ١/ ٢٨٠، والآمدي: الإحكام ١/ ٢٨٢.

الفصل الثاني

منهجية الدكتور/ حسن حنفي في التعامل مع التراث الكلامي وأثر ذلك في نقده للأشاعرة

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الأنسنة وآثارها في نقد الأشاعرة عند حسن حنفي.

المبحث الثاني: المناهج التأويلية الحديثة (الفينومينولوجيا والهرمينوطقيا) وآثارها في نقد الأشاعرة عند حسن حنفي.

المبحث الثالث: اليمين واليسار في فكر حسن حنفي وأثره في نقده للأشاعرة.

المبحث الأول

الأنسنة وآثارها في نقد الأشاعرة عند حسن حنفي

معروف أن الدكتور/ حسن حنفي من كبار الرشديين المعاصرين وعلى رأس الداعين لعودة فكره وتطبيقه في الفكر الإسلامي المعاصر، لكن إلى أي مدى يقف الدكتور/ حنفي بمنهجه من الفكر الرشدي؟ فهل مع تبنيه لابن رشد بجانب المعتزلة[١] سعى لتطبيق منهجه في نقده الذي وجهه للفكر الأشعري؟ أم أنه قدم أطروحات أخرى أسس عليها المآخذ التي أخذها عليهم؟

الحقيقة رغم وجود خطوط عريضة مشتركة بين ابن رشد والدكتور/ حنفي فكلاهما صاحب نزعة عقلية ونظرة إلى الواقع والمجتمع، إلا أنه يمكن القول بأن هذه النظرة اختلفت وتباينت في تطبيقها، فابن رشد أراد بتقسيمه أفراد المجتمع إلى خواص وعوام أن يحتفظ العوام بفطرهم وبهذا يتجنب العوام الوقوع في الخطأ، وكان هذا التقسيم سببًا رئيسًا لنقده للأشاعرة؛ لأنهم حسب زعمه لم يراعوا هذا التقسيم وصرحوا للجمهور بالأمور النظرية التي لا يستطيعون فهمها.

أما الدكتور/ حنفي فإن نظرته للواقع والمجتمع تتبلور في أنه يريد أن يحول التراث الإسلامي الكلامي من كونه علمًا إلهيًا يتعلق بذات الله وصفاته وأفعاله إلى كونه علمًا إنسانيًا بحتًا، وهذا هو أساس المشروع الذي قدمه الدكتور/ حنفي وأفرد له خمسة مجلدات مفصلة تقع كلها تحت عنوان واحد سماه من العقيدة إلى الثورة، وكأنه يريد أن يقول حسب رؤيته: إن هذه المجلدات بمثابة ثورة على

---

(١) هذا إذا تجاهلنا أن المعتزلة عند ابن رشد من أهل الجدل مثلهم مثل الأشاعرة، وبالتالي فإنه حسب دعوى ابن رشد لا يستقيم الجمع بين فكر ابن رشد والفكر الاعتزالي فهذا منهج وذاك آخر، وعليه فإن على الدكتور/ حنفي ودعاة الحداثة والرشدية أن يختاروا بين المنهجين وإلا وقعوا في التناقض، فإن قال قائل: يشتركان في أنهما ينتميان إلى المدرسة العقلية، قلت: كذلك الأشاعرة وإن اختلفوا فيما بينهم في التطبيق.

الموروث القديم من علم الكلام الذي غاب عنه الإنسان المتشخص بأطواره وأحداثه المختلفة، ويقع على عاتقنا (اكتشاف الإنسان الغائب من تراثنا القديم، الممحو من وجداننا المعاصر، الإنسان كامن في تراثنا لكنه مغطى مستور، وعصرنا الحالي هو عصر الإنسان، وبالتالي تكون مهمة عصرنا إبراز المستور والكشف عن الإنسان، وتلك مهمة التراث والتجديد في أولى محاولاته لإعادة بناء علم أصول الدين على أنه علم الإنسان)[١].

وبناءً على هذا الأساس الجديد الذي طرحه الدكتور/ حنفي أخذ يسطر مشروعه النقدي لعلم الكلام خاصة الأشعري منه؛ لأنهم وحدهم بحسب زعمه الذين تمركزوا حول الله في تراثنا القديم لا حول الإنسان، وهذا في نظره أدى إلى قلب حقيقة علم الكلام؛ لأن الوحي نزل للإنسان ويستهدفه في ذاته، فحين يكون الله تعالى عند الأشاعرة في مركز علم الكلام وموضوعه فإن هذا يخالف المقصد الذي من أجله نزل الوحي، وفي هذا يقول الدكتور/ حسن حنفي: (لكن علم الكلام بعد تغييره لاتجاه الوحي وقلبه له من إنسان إلى الله غير موضوع الوحي أيضًا، فبدل أن يكون موضوع الوحي هو الإنسان صار هو الله، أي أن عالم الكلام أرجع إلى الله كلامه فجعل الله هو غاية الكلام وموضوعه، وهذا مضاد لقصد الله تعالى وعلمه، فقصد الله هو الإنسان، وموضوعه علمه هو الإنسان، في حين عالم الكلام جعل قصد الله هو الله وعلم الله هو الله)[٢].

وبهذا يذهب الدكتور/ حسن حنفي إلى أن علم الكلام علم مقلوب رأسه أسفل وقدمه أعلى؛ وذلك لأن الوحي مركزه الإنسان من حيث إنه قصد الله وموضوع علمه، في حين أن علم الكلام جعل الله مركز الوحي وموضوع علمه (فبدلًا من أن يتطابق علم الكلام مع قصد الله وموضوع كلامه ووحيه وعلمه ويتجه نحو الإنسان، عارض هذا المقصد والكلام والوحي والعلم واتجه نحو الله بحركة عكسية مضادة)[٣].

---

(١) انظر: د. حسن حنفي: التراث والتجديد ص١٢٢.

(٢) انظر: د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/٥٨٨.

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

وفي إطار هذه النظرة يطرح الدكتور/ حنفي سؤالًا قائلًا: (إذا كان المتكلمون خاصة الأشاعرة قد صاغوا عقيدة التوحيد في نظرية الذات والصفات والأفعال والأسماء، فهل يمكن إعادة تأويلها بحيث تصبح أساسًا نظريًا لحقوق الإنسان؟)[١].

هذا ما سعى الدكتور/ حسن حنفي إلى تحقيقه في ثنايا مشروعه النقدي الذي قدمه والمعروف بالتراث والتجديد والذي أراد تطبيقه في علم الكلام الإسلامي من خلال المجلدات الخمسة -من العقيدة إلى الثورة-، وقبل الوقوف على نظريته هذه في أنسنة التراث العقدي واستخدامها في نقده للأشاعرة، ينبغي أولًا الوقوف على أساس مصطلح «الأنسنة» وأهم الروافد التي من الممكن أن تطلعنا عليه وتعرفنا به بشكل أوضح.

مفهوم الأنسنة (النزعة الإنسانية):

لم تتناول معاجم اللغة العربية المعنى الحرفي لمفهوم الأنسنة؛ والسبب في ذلك يرجع إلى حداثة المصطلح، فمصطلح الأنسنة لفظ مولود في العصر الحديث، ومن شأن المصطلحات الحديثة أن لا يكون لها أصل لغوي حرفي متعارف عليه، لكن الناظر إلى المصطلح يجد أنه مشتق من الإنسان، والإنسان في اللغة هو الكائن الحي المفكر، والإنسانية هي الصفات والفضائل النفسية المختصة بالإنسان[٢].

وبهذا يمكن أن يقال إن لفظة الأنسنة وإن لم توجد بحرفيتها في اللغة العربية إلا أن لها دلالات وشواهد، ودلالتها في دورانها حول الإنسان ومحاولة جعل كل الأشياء منسجمة مع صفاته وطبيعته ومنتسبة إليه.

---

(١) انظر: د. حسن حنفي: شخصيات وقضايا ص٤٣٩ بتصرف.

(٢) انظر: ابن منظور: لسان العرب ١/ ٢٩، وجلال الدين السيوطي: معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم ص٢٠٨، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، الناشر: مكتبة الآداب - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

الأصل الحرفي لمصطلح الأنسنة:

مصطلح الأنسنة أو ما يشبهه من مصطلحات مثل الإنسانوية أو النزعة الإنسانية كلها مشتقة من اللغة اللاتينية كترجمات لكلمة Humanism «هيومانزم» وهي تعني تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي يكون بها جلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات[١].

ولفظ الأنسنة وما يشبهه من ألفاظ وإن كانت تدور حول معنى وفلك واحد، وهو الاهتمام بالإنسان ورعايته لنفسه وتفكيره في الأرض وحياته عليها، إلا إنه ينبغي بحسب ما قرر الدكتور/ هاشم صالح التفرقة التاريخية بين ظهور الألفاظ، فصفة الإنساني أو الإنسي Humaniste اشتقت في اللغات الأوروبية منذ القرن السادس عشر، على يد كبار فلاسفة عصر النهضة مثل مارتن لوثر[٢]، وتوماس مور[٣]، ومونتيني[٤]، الذين كانوا يهدفون إلى تحقيق المثل الأعلى للكمال الإنساني في كافة المجالات، وكانت تطلق كلمة إنساني أو إنسي وقتها

---

(١) انظر: د. عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية ص٧١، الناشر: دار ابن باز - بيروت، مكتبة مدبولي - القاهرة، بدون رقم وتاريخ طبع، والدكتور/ مراد وهبة: المعجم الفلسفي ص١٠٨، الناشر: دار قباء للطباعة والنشر - القاهرة، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٧م، وأندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية ١/٥٦٦-٥٧٠، ترجمة، خليل أحمد خليل، الناشر: عويدات للنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

(٢) مارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦م): راهب ألماني وزعيم حركة الإصلاح البروتستانتي والتي هاجم فيها هيمنة الكنيسة على الفكر والحرية ومتاجرتها بصكوك الغفران.
انظر: منير البعلبكي: معجم أعلام المورد ص٣٨٩.

(٣) توماس مور (١٤٧٧-١٥٣٥م): هو القديس توماس مور فيلسوف وسياسي وكاتب إنجليزي، أبد الكنيسة الكاثوليكية ورفض الاعتراف بالملك هنري الثامن رئيسا للكنيسة الإنجيلية فحوكم وأعدم، اشتهر بكتابه المدينة الفاضلة وقد كتبه باللغة اللاتينية عام ١٥١٦م.
انظر: المصدر السابق ص٤٣٨.

(٤) مونتيني (١٥٣٣-١٥٩٢م): مونتيني ميشال إيكم دو، فيلسوف وأديب ومؤرخ فرنسي، يعد رائد المقالة الحديثة في أوروبا، وأكثر الفلاسفة تأثرًا بأرسطو وتأثيرًا في عصر النهضة.
انظر: المصدر السابق ص٤٤٤.

على البحاثة المتبحرين في العلم وبخاصة علوم الأقدمين: اليونان والرومان، والذين كان ظهورهم ما بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر[١].

أما كلمة النزعة الإنسانية والتي هي على هيئة الاسم أو المصدر Humanism، فلم تكن معروفة بهذا المصطلح لا للقدماء ولا لمفكري عصر النهضة، وإنما كان أول ظهور حرفي لها في أوائل القرن التاسع عشر وبالتحديد سنة ١٨٠٨م على يد المفكر الألماني «نيثامر[٢]» أثناء توصيفه لبعض المناهج الدراسية الكلاسيكية التي تقدمها المدارس الألمانية، ثم جاء بعده المؤرخ «فويجت[٣]» سنة ١٨٥٩م فحاول تطبيقها على عصر النهضة من خلال كتابه «إحياء الكلاسيكيات القديمة أو القرن الأول للهيومانزم»؛ ليدلل بهذا الكتاب على أن مدلول النزعة الإنسانية كان موجودًا منذ وقت طويل وأنه لا يشترط في وجود الأفكار وجود مصطلحاتها فالشيء قد يوجد قبل أن يوجد اسمه[٤].

---

(١) انظر: د. هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي ص٧٥، الناشر: دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

(٢) فريدريك ايمانويل نيثامر (نيتهامر): لم أقف فيما اطلعت عليه على ترجمة له، لكن ذكرته بعض المصادر على أنه أول من صاغ مصطلح الإنسانية في عام ١٨٠٨ بهدف تعزيز الدراسات اليونانية واللاتينية في المناهج الدراسية، ومن بعده فصاعدا بدأ استخدام مصطلح humanismus في الدوائر الألمانية.

انظر: د. هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي ص٧٥.

(٣) فويجت (١٨٢٧-١٨٩١م): جورج فويجت مؤرخ وفيلسوف ألماني، كان أستاذًا جامعيًا وعضوا في أكاديمية ساكسون للعلوم، والأكاديمية البافارية للعلوم الإنسانية.

انظر: الموسوعة الحرة ويكيبيديا https://ar.wikipedia.org/wiki، تاريخ الاطلاع ٢١ فبراير ٢٠٢٠م.

(٤) انظر: د. هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي ص٧٥، والدكتور/ عاطف أحمد: التوجه الإنساني ضمن كتاب (النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط) ص١٨، الناشر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، الطبعة الثانية.

مراحل وتطور الأنسنة (النزعة الإنسانية):

مصطلح الأنسنة مصطلح جديد يحمل في ذاته مدلولات ومفردات ومعاني خاصة، تبعد عن الدراسات الفلسفية السابقة التي اختصت بتحليل مفهوم الإنسان والوقوف على حقيقته ودراسة تاريخه، فليس الأمر إذاً بحثا حول حقيقة الإنسان وتاريخه، وإلا لما كان للمصطلح عند أربابه فائدة وإضافة جديدة، فمعروف أن الإنسان أحد القضايا الكبرى التي شغلت الفكر الفلسفي منذ نشأته، فتاريخ الفلسفة هو تاريخ تناول الإنسان وقصته عبر إرادة الإنسان «الفيلسوف» في فهم ذاته وواقعه، كما أن الأمر لا يتعلق بعرض المذاهب حول الإنسان، فذاك لا يستقيم لا تربويا ولا حتى داخل التصور الجديد والتقني لماهية تاريخ الفلسفة، وليس الإنسان الحديث إلا الشكل الأنطولوجي -الوجودي- الجديد الذي خضع لأنسنة فعلية أساسها فلسفة إنسانية جديدة عملت في تصورها على إعادة الاعتبار لماهية الإنسان في الوجود، بدلًا من مركزية العالم أو الله، ويعتبر هذا المفهوم هو المدخل الجديد في فهم الانقلاب التاريخي في علاقة الإنسان بذاته[1].

وفي ظل هذا الفهم الخاص والدقيق للمصطلح، فإنه منذ ظهور معناه أو ظهور لفظه لم يكن على وتيرة واحدة، بل مر بعدة مراحل تاريخية وفكرية تختلف فيما بينهما من حيث السمات والأهداف الخاصة، وهذه المراحل هي:

١- **أنسنة عصر النهضة**: كان السبب في ظهور هذه المرحلة هو هيمنة وسيطرة الكنيسة في العصر الوسيط على مقاليد العلم والفكر الذي هو أساس وجود الإنسان وبه يحقق ذاته ويستمد حريته، ومن هنا أراد مفكرو عصر النهضة تحت شعار الأنسنة القفز على العصور الوسطى بكل ما فيها من جحود من أجل التواصل مع الحضارة اليونانية العظيمة التي أنجبت كل تلك الشخصيات المهمة

---

(١) انظر: عبد اللطيف الخميس: مفهوم الإنسان في سياقات الحداثة ص٦، مجلة رهانات العدد ١٨ المسمى بـ(قضايا الهوية وسؤال الحداثة)، الناشر: مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية - الدار البيضاء - المغرب، ٢٠١١م.

مثل سقراط[١] وأفلاطون وأرسطو، وبهذا أصبحت السمة الأساسية التي يمتاز بها الإنسيون النهضويون هي الالتفاف حول الإنسان والاهتمام به وجعله مركزية الكون والمرجع الأساسي لتفسير ظواهره[٢].

وقد كانت تعتقد النزعة الإنسية (أو الإنسانية = الهيومانيزم) في عصر النهضة أن الإنسان هو مقياس كل شيء، وهو مركز الكون، والمخلوق المتميز المدعو إلى تجسيد إرادة الله على الأرض؛ وذلك بفضل العقل والنعمة الإلهية، وعلى الرغم من التحرر الشديد لكثير من مفكري وإنسانيي عصر النهضة إلا إنهم كانوا لا يزالون مرتبطين بتراث العصور الوسطى، ولا سيما بالتراث المسيحي، وهذا أدى إلى اعتدال نزعتهم الإنسانية، فلم تكن النزعة الإنسانية في عصر النهضة تعني التمرد على الله من أجل الاهتمام بالإنسان فقط كما سنرى عند الإنسيين في القرنين التاسع عشر والعشرين، وإنما كانت تعني الاهتمام بالإنسان لأنه أعظم مخلوق خلقه الله وزوده بالعقل، (إذن فإن النهضويين والإنسيين الأوروبيين كانوا أوفياء للإيمان المسيحي، على الرغم من بعض الشكوك المنبثة هنا وهناك، ومهما كان إعجابهم بحكمة فلاسفة اليونان كبيرًا، ومهما كانت استقلاليتهم الذاتية عظيمة، فإنهم كانوا جميعًا تقريبًا متدينين بعمق)[٣].

---

(١) سقراط (٤٧٠ ق - ٣٩٩ ق م): فيلسوف يوناني يعتبر هو وأفلاطون وأرسطو واضعي أسس الفلسفة الغربية، لم يترك أي أثر مكتوب. نقل عنه بأنه قال بأن الفضيلة هي المعرفة، سجن وهو في السبعين من عمره وحكم عليه بالإعدام بتهمة إفساد شباب أثينا وازدراء الآلهة.
انظر: منير البعلبكي: معجم أعلام المورد ص٢٣٨، ٢٣٩، وجورج طرابيشي: معجم الفلاسفة ص٣٦٥، الناشر: دار الطليعة - بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠١٦م.

(٢) انظر: د. هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي ص٧٥-٧٧، والدكتور/ عاطف أحمد: التوجه الإنساني ضمن كتاب (النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط) ص٢٠-٢٣، والدكتور/ مانع بن حماد الجهني: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ص٢/٧٩٩، الناشر: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤٢٠هـ، والدكتور/ على أدهم: الهيومانزم، مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني ص٢٣٩، العدد الثالث، ١٩٧١م.

(٣) انظر: د. هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي ص٧٧.

٢- أنسنة القرن الثامن عشر (عصر التنوير): وفي هذه المرحلة بدأت النزعة الإنسانية تخرج عن شكلها المعتاد في عصر النهضة، حيث تكون جماعة من المثقفين في مختلف بلدان أوروبا كانت تربطهم على ما بينهم من خلافات توجهات مشتركة، تتمثل في مشروع قائم على النزعة الإنسانية والعلمانية والحرية، والحق والنقد والتساؤل، بعيدًا عن أي تهديد بالتدخل التعسفي من قبل الكنيسة والدولة[١].

وعلى الرغم من أن القرنين السادس عشر والسابع عشر قد شهدا إحياء للعقيدة الدينية الكاثوليكية والبروتستانتية وتميزا بالتدين العميق، إلا إن الحرب الدينية التي شنها مثقفو ومفكرو العصرين قد خلفت ظلالًا قوية من الشك، ونشأ على غرارها ميل قوي للفصل بين التفكير الفلسفي واللاهوتي، فاعتماد فلاسفة القرن السابع عشر أمثال ديكارت[٢] واسبينوزا[٣] على العقل وحده كطريق للبحث عن الحقيقة أدى إلى اهتزاز الثقة في الدين كمصدر للمعرفة، ونتيجة لهذا ظهرت فلسفات نادت بإقصاء الدين تمامًا كمصدر للقيم الأخلاقية، وإحلال الذات البشرية محل الدين في تأسيس القيم والأخلاق الفردية والمجتمعية، وكان أهم ما يميز هذه المرحلة أنها حاولت إعادة روح الفلسفة النقدية، وفهم الظواهر الإنسانية فهما تاريخيًا، وصياغتها لبدايات العلوم الإنسانية والاجتماعية[٤].

ويمكن القول بأن أنسنةَ هذه المرحلة وإن خرجوا عن حد الاعتدال الذي كان يتسم به عصر النهضة ونادوا إلى العلمنة تحت شعار حرية الفكر وتحقق

---

(١) انظر: د. عاطف أحمد: التوجه الإنساني ص٢٤.

(٢) ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م): رينيه ديكارت فيلسوف وفيزيائي ورياضي فرنسي، يعتبر في رأي كثير من الباحثين أبا الفلسفة الحديثة ومؤسسها، اكتشف الهندسة التحليلية، واشتهر بكتابه مقالة في المنهج. انظر: منير البعلبكي: معجم أعلام المورد ص١٦٩.

(٣) اسبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧م): باروخ اسبينوزا فيلسوف ومفكر دينيهولندي، أكد على دور العقل في الأخلاق وما وراء الطبيعة، وكان من أكبر القائلين بوحدة الوجود والمدافعين عنها.
انظر: المصدر السابق ص٢٣٣.

(٤) انظر: د. عاطف أحمد: التوجه الإنساني ص٢٤.

الذات، إلا أنهم لم يصلوا إلى المغالاة التي وصل إليها أرباب الأنسنة في القرن التاسع عشر والعشرين، فكل ما كان يعنيهم إنما هو إبعاد الكنيسة وفصلها بكل تعاليمها عن الحياة وتنظيم شؤون الفرد والجماعة، فلم ينكروا الدين من أجل الإنسان بل أرادوا إقصاءه عن الحياة وحصره داخل الكنيسة وفقط.

٣- أنسنة القرن التاسع عشر والعشرين (أنسنة عصر الحداثة):

تتميز أنسنة عصور الحداثة بأنها مغالية إلى درجة كبيرة جدًا، فهي تغلب العقل على الإيمان، والفلسفة على اللاهوت، والعالم المتعلمن شيئًا فشيئا على تعاليم الدين والكنسية، وفي أنسنة الحداثة يختفي الدين كلية أو قرب أن يختفي من الحياة العامة وأصبح مسألة شخصية ليس إلا.

ومن الممكن إرجاع النزعة الإنسانية المتشددة هذه إلى انبهار أنسيي عصر الحداثة بالتطورات العلمية المهمة التي أشبعت نظرتهم المادية للواقع، إذ تأكدت قدرات العلم على تحقيق التقدم من خلال إعادة صياغة العالم عن طريق تبني العشروعات الاقتصادية الصناعية، وأصبح التقدم العلمي ملهمًا لصياغة القوانين الاقتصادية على مثالة، وأخذ العلم يحل محل الفلسفة الجديدة، ويتحدى بحسب ما يعتقدون المفاهيم الدينية، ويقدم دعمًا للتفكير العقلاني وللشعور بالسيطرة على الطبيعة والتي هي مفتاح التقدم[١].

وأهم ما يميز هذه المرحلة كثرة الدراسات الاجتماعية والنفسية حول الإنسان والتي عملت على فحص ووصف الأفكار والمشاعر كما تحدث في خبراتنا الداخلية، ومحاولة اكتشاف ثراء ودقة مختلف جوانب العمليات النفسية التي تشكل «تيار الوعي» الذي هو عملية تفسير لا من خلال أطر فكرية سابقة بل من خلال مصطلحاتها الخاصة[٢].

ويعد مارتن هايدجر[٣] أهم فلاسفة هذه المرحلة والمؤسس الرئيس لهذه

---

(١) انظر: د. عاطف أحمد: التوجه الإنساني ص٢٩.

(٢) انظر: المصدر السابق ص٣١.

(٣) مارتن هايدجر (١٨٨٩-١٩٧٦م): فيلسوف ألماني وأهم فلاسفة القرن العشرين، ويعتبر أبرز ممثلي الفلسفة الوجودية، أشهر آثاره وأهمهما كتاب الوجود والزمان. =

النزعة الإنسانية المغالية؛ وذلك لأنه أراد إقامة ما يسمى «بأنطولوجيا الظاهريات»، أي تفسير الوجود من خلال علم الظواهر، ومعنى هذا عنده أن الظاهرة هي كل الوجود الذي يبدو لنا، أو بمعنى آخر حقيقة الوجود هي ليس إلا ما يظهر لنا الآن، دون الانشغال بأي أفكار سابقة[١].

وبناءً على هذه الفكرة عمل هايدجر على صياغة فهم جديد للإنسان ووجوده؛ هذه الصياغة تهتم في المقام الأول بالموجود وتسعى إلى إحداث قطيعة مع الوجود، فقد عملت فلسفة هايدجر على تحويل الفلسفة الإنسانية من كونها فلسفة تهتم بالبحث عن حقيقة الوجود والذات الإنسانية إلى فلسفة تضع (الإنسان في مركز الكون عن قصد وعن ووعي، وتعتقد تأويلات معينة للوجود في إمكانية تحرير قدراته، وتأمين حياته، والاطمئنان إلى مصيره، وتطوير وتنمية طاقته الإبداعية)[٢].

وقد ذهب هايدجر إلى أن أي تعريف لماهية الإنسان لا ينطلق من حقيقة الوجود ويتناساها، فهو بالتأكيد ليس تعريفًا إنسانيًا خالصًا؛ وذلك لأنه مشوب بالوجود، والوجود في النزعة الإنسانية لابد من نسيانه، وهنا سعت فلسفته إلى تجاوز إشكالية الذات والذاتية، وجميع التصورات الميتافيزيقية عن الوجود والإنسان، ويتحقق ذلك عنده بإحداث قطيعة مع الماضي، أو نسيان الوجود أو كما يسميه هو بتقويض تاريخ الأنطولوجيا أو الوجود[٣].

ويمكن تلخيص أنسنة هذه المرحلة بأنها تريد أن تفصل نفسها كلية عن كل نظرة لاهوتية، نظرًا لتأسيس فلسفة جديدة تجعل الإنسان محل المركز من الوجود

= انظر: منير البعلبكي: معجم أعلام المورد ص٤٧٠.

(١) انظر: مارتن هيدجر: مدخل إلى الميتافيزيقا ص٨٢، ترجمة: عماد نبيل، الناشر: دار الفارابي - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م، ومارتن هيدجر: رسالة في النزعة الإنسانية ص٤٨، ترجمة منية جلال، الناشر: مجلة مدارات فلسفية، الجمعية الفلسفية المغربية، ٢٠٠١م.

(٢) نقلًا عن: د. عبد الرازق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هيدجر، ليفي ستروس، ميشل فوكو) ص٤٣، الناشر: دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

(٣) المصدر السابق ص٤٤.

بعد أن كان من الوجود على هامشه[١].

وبناءً على ما سبق فإنه يمكن القول بأن الأنسنة أو النزعة الإنسانية في جميع مراحلها المختلفة وإن كانت تجعل هدفها ومقصدها الأول والأخير هو التمركز حول الإنسان، إلا أن هذا التمركز لم يكن على نسق ووتيرة واحدة فقد وجدنا الأنسنة المعتدلة كما هو موجود في أنسنة عصر النهضة، والأنسنة المغالية كما عند هايدجر وأنسيين القرن التاسع عشر وما بعده وسنجدها أيضًا عند فويرباخ[٢] عند الحديث عن نظرية الإنسان الكامل عند الدكتور/ حسن حنفي.

والأنسنة وإن تطورت واختلفت بحسب الرؤى الشخصية، لكن يبقى السبب الرئيس وراء ظهورها الضغط الديني في العصور الوسطى الذي ألغى حرية الفكر وشخصية الإنسان كلية.

وبعد هذا العرض التفصيلي لمفهوم الأنسنة وتطورها، يأتي السؤال إلى أي مرحلة تنتمي أنسنة الدكتور/ حسن حنفي؟ وهل يوجد في البيئة الإسلامية مثل هذه الأسباب التي أدت إلى ظهورها في البيئة الأوروبية؟ وهل من الممكن أن تسحب ظاهرة معينة من بيئتها إلى بيئة أخرى مع عدم مراعاة الأسباب والظروف التي ظهرت لأجلها؟ وما هي القضايا الإسلامية التي استند عليها الدكتور/ حسن حنفي وجعلها قرينة هذه الأفكار الأوروبية لتبرير الأنسنة، وكيف قفز الدكتور/ حسن حنفي من هذه الفكرة لنقد علم الكلام الأشعري خاصة، هذا ما تسعى السطور التالية للإجابة عليه.

---

(١) انظر: كحيل مصطفى: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ٥٩، الناشر: دار الأمان - المغرب، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.

(٢) فيويرباخ (١٨٠٢-١٨٧٢م): فويرباخ لود?يغ فيلسوف ألماني تلمذ على يدهيجل ولكنه انتهى إلى أن يصبح من أعنف منتقدي فلسفته، وقد تأثر كارل ماركس بكثير من آرائه «في الفلسفة والنصرانية». انظر: منير البعلبكي: معجم أعلام المورد ص٣٣٣، ٣٣٤.

الأنسنة في فكر الدكتور/ حسن حنفي:

إن تحديد المرحلة التي ينتمي إليها الدكتور/ حسن حنفي بالنسبة للأنسنة ليس بالأمر الصعب، فكما مر بيانه في تصدير هذا المبحث فإن الدكتور/ حسن حنفي يسعى وبقوة لأنسنة العقيدة والعلم المختص بها -أي علم الكلام- بل أنسنة الأدلة التي تقوم عليها، بمعنى أنه يريد تحويل وتوجيه كل التراث الديني والكلامي إلى وجهة واحدة فقط هي الوجهة الإنسانية، وبالتالي فإنه يؤنسن كل نصوص الوحي، لا فرق بين نص يختص بالإله وبين نص يختص بالإنسان، فكلها في نظره تعبر عن جهة واحدة هي جهة الإنسان.

الأنسنة وعلم الكلام في نظر الدكتور/ حسن حنفي:

لا تختلف دوافع وأسباب الأنسنة في نظر الدكتور/ حسن حنفي عن الدوافع والأسباب التي صاحبت ظهورها في الواقع الغربي، فمن وجهة نظر الدكتور/ حنفي فإن الناظر إلى تراثنا القديم يرى حضور الجانب الإلهي مع غياب العنصر الإنساني كلية، وهذا بدوره أدى إلى فقدان الإنسان لهويته وذاته، وأصبح كمجرد ريشة في الهواء تحركها رياح العقائد كيفما تشاء، ومن هنا وجب علينا التفتيش في تراثنا عن الإنسان الغائب ومحاولة إخراجه من الأغلفة العقائدية والإلهية والتشريعية، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (إذا أراد الإنسان منا البحث عن ذاته في تراثنا القديم فإنه لن يجدها، وهنا تبدو الأزمة، يشعر الإنسان منا بذاته ثم يفتش عنها في حضارته فلم يجدها، فيظل غائبًا عن القديم، ويظل القديم تائهًا عنه، ويزيد الطين بلة أننا نعيش في عصر يتكاثر فيه القول عن الإنسان، ويكثر فيه الحديث عن حضارة الإنسان فننحو بذاتنا نحو هذا الحديث لعلنا نجدها فيه)[1].

ولتبرير نظرته هذه يبدأ الدكتور/ حنفي بالتفتيش عن الإنسان في تراثنا القديم، وأول ما يبدأ، يبدأ بعلم الكلام الذي يرى أنه أحدث قطيعة مع الإنسان،

(١) د. حسن حنفي: دراسات إسلامية ص٢٩٩.

فيقول: (وإذا كان علم التوحيد قديمًا هو العلم الذي تحددت فيه تصوراتنا للعالم، وهو علم أصول الدين الذي حدد لنا المبادئ الأولية للحياة، وهو العلم الذي وضعه القدماء بالأصالة، وأظهروا فيه استقلالهم وأصالتهم، فإنه أحاط الإنسان بمئات الأغلاف والأستار الخارجية التي حجبت المضمون واللباب وهو الإنسان)[١].

وهنا يريد الدكتور/ حنفي أن يضيف إلى علم التوحيد جديدًا ليحول موضوعه المتفق عليه بين مؤسسيه إلى موضوع آخر جديد ألا وهو الإنسان، لكن قبل بيان ذلك لابد من بيان أن النص السابق الذي يرى فيه الدكتور/ حنفي أن علم التوحيد أحاط الإنسان بكثير من الأغلفة والستائر صدره يناقض عجزه؛ وأنه دليل قوي على حضور الإنسان في تراثنا القديم أقره الدكتور/ حنفي من حيث لا يشعر، أليس في تأسيس علم من العلوم بالأصالة وليس بالتبعية والتقليد حضور الإنسان المسلم وحضور ذاته وشخصيته وحريته؟!

أما أن علم التوحيد أحاط الإنسان بكثير من الأغلفة والأستار فإن الدكتور/ حسن حنفي يرجع ذلك إلى أمرين:

الأمر الأول: يرجع لموضوع علم التوحيد، فهو يرى أن علم التوحيد لما كان موضوعه يتعلق بذات الله وبيان صفاته وأفعاله، وكذلك ذات الرسول وصفاته، فإن ذلك أدى بعلم التوحيد إلى التمركز والتمحور حول قطبين هما الله والرسول مع غياب القطب الأهم ألا وهو الإنسان، ويعتبر الدكتور/ حسن حنفي أن في هذا تكرارًا لعقائد سابقة، حيث يقول (التركيز على هذين القطبين الله والرسول يوحي بعقائد ملل أخرى تعقد رباطًا جوهريًا بين الشخصين، بالإضافة إلى هذين القطبين يمثلان الوحي ورسول الوحي فقط وغياب المرسل إليهم كلية في هذه العلاقة الثنائية، وكأن هذا الطرف الثالث لا وجود له كمحور في العقائد . . . ، إن العلاقة الكاملة ثلاثية: مُرسِل، ومُرَسل، ومرسل إليه)[٢].

---

(١) المصدر السابق ص٣٠٠.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ١/ ٨٨.

الأمر الثاني: يظهر عند الدكتور/ حنفي في فكرة أفعال العباد وكيف أن علم الكلام المتأخر -الأشعري- سلب الإنسان أفعاله وحريته (بعد أن كان الموقف المبكر في علم الكلام -الاعتزالي- أن خلق الإنسان لأفعاله هو المبدأ والأساس)[١].

ولهذا يطرح الدكتور/ حسن حنفي وجهة نظره البديلة التي تحدث خلاف هذا التصور الذي قدمه عن علم التوحيد، فإذا كان علم التوحيد قديما ركز على القطبين الله والرسول فإن فلسفة الدكتور/ حسن حنفي تنحي هذين القطبين جانبًا وتعطي أولويتها للقطب الثالث الذي هو الإنسان، وهنا تختفي العلاقة الثلاثية الكاملة التي أشار إليها الدكتور/ حسن حنفي، ويصبح الاهتمام الأول والأخير في فلسفته للطرف الثالث وهو المرسل إليه، ولا شك في أن هذا تناقض وقع فيه الدكتور/ حنفي حيث خرج بهذا عن كمال العلاقة التي أقرها وحددها.

وسعيًا لما يريد الدكتور/ حنفي الوصول إليه فإنه يحاول جاهدًا تحويل مسار وموضوعات علم الكلام من كونها موضوعات تختص بالله أو رسوله أو اليوم الآخر إلى كونها موضوعات تخص الإنسان، فموضوعات علم التوحيد في نظره موضوعات إنسانية (فقد فصل علماء أصول الدين هذه الموضوعات في ثمان: أربعة تحت عنوان الإلهيات، وأحيانًا العقليات، وهي الذات، والصفات، وخلق الأفعال، والحسن والقبح، وأربعة أخرى تحت عنوان السمعيات[٢]، وهي النبوة والمعاد والإيمان والعمل أو الأسماء والأحكام، والإمامة، هذا هو بناء

---

(١) المصدر السابق ٣/ ١٠.

(٢) يلاحظ أن الدكتور/ حسن حنفي جرى في تقسيمات موضوعات علم الكلام على ما جرى عليه متأخرو الأشاعرة؛ حيث جعلوا الكلام في النبوات مندرجًا تحت مبحث السمعيات باعتبار أن النبوة يتوقف عليها السمع توقفًا قريبًا بخلاف الإلهيات فإن السمع يتوقف عليها توقفًا بعيدًا، وهذا بخلاف المتقدمين فإنهم جعلوا مبحث النبوة مبحثًا مستقلًا.

انظر من المتقدمين الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ص١٢٦، والجويني: لمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة ص١٠٩، تحقيق: د. فوقية حسين محمود، الناشر: المؤسسة العامة للتأليف والنشر - مصر، الطبعة الأولى، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م، ومن متأخري الأشاعرة ينظر: التفتازاني: شرح المقاصد ٥/ ٥، والجرجاني: شرح المواقف ٨/ ٢٤١.

علم أصول الدين القديم، وهو وإن لم يبد فيه مبحث مستقل للإنسان، إلا أننا إذا عمقنا النظر خلف هذه الأغلفة، ونزعنا عنها القشور لوجدنا الإنسان قابعًا تحتها وفي بطنها)[١].

فالإلهيات في نظر الدكتور/ حنفي وإن بدت نظرية في الله، ذاتا وصفات وأفعالا، هي وصف للإنسان، ذاتًا وصفات وأفعالا، ويعلل ذلك بأن الإلهيات ينازعها أصلان هما التوحيد والعدل، (فإذا كان التوحيد يتناول موضوع الله -الذات والصفات- فإن أصل العدل يتناول موضوع الإنسان -خلق الأفعال والحسن والقبح- فالإنسان إذن قابع في الأصلين)[٢].

وإذا كان هذا هو الحال في الإلهيات فإنه أيضًا في السمعيات فإن الإنسان في نظر الدكتور/ حنفي مختفٍ في موضوعاتها الأربعة:

فالنبوة التي تتحدث عن إمكانية اتصال النبي بالله، وتبليغ الرسالة منه، هي في الحقيقة مبحث في الإنسان كحلقة اتصال بين الفكر والواقع، وأن الإنسان له تاريخ، هو تاريخ الوحي وإنزاله على فترات طبقًا لتطور الوعي الإنساني حتى استقلاله النهائي.

والمعاد الذي يتناول أمور البعث والنشور والحساب والثواب والعقاب، يكشف أيضًا عن الإنسان ومستقبله، فهو الذي سيبعث من جديد، وهو الذي سيتجاوز الموت والفناء، وهو الذي سينال الخلود.

أما الأسماء والأحكام، فهي في نظر الدكتور/ حنفي موضوع إنساني خالص لا يحتاج إلى نزع قشور للوصول إلى لباب، فالإيمان والعمل كلاهما يعبر عن نظر الإنسان وعمله، كما تعبر النبوة عن ماضيه، والمعاد عن مستقبله.

أما الموضوع الأخير في السمعيات وهو **الإمامة** فهو أيضًا لا يحتاج إلى نزع قشور أو رفع ستار؛ وذلك لأنها تشير صراحة إلى تنظيم حياة الناس، وترتب علاقتهم مع بعضهم البعض، ومن ثم فهي مشكلة عملية لا نظرية، وإنسانية

---

(١) د. حسن حنفي: دراسات إسلامية ٣٠٢ بتصرف.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

لا إلهية، وتتحدد بالبيعة والشورى لا بالنص والتعيين[١].

والملاحظ أن الدكتور/ حسن حنفي لا يبحث فقط عن الطرف الثالث الذي سيحدث العلاقة الثلاثية الكاملة التي أقرها، بل يريد بفكرته في الأنسنة إحداث انفصال تام مع الطرفين الأولين أي الله الراسل، والرسول المرسل، وإحلال الطرف الثالث المرسل إليه الذي هو الإنسان محلهما، إذ يقول: (والحقيقة أننا إذا دققنا النظر في القديم، وأوغلنا في ثناياه، فربما وجدنا الإنسان حاضرًا في كل علم، ماثلًا في كل مذهب، قابعًا وراء كل فكرة، ولكنه مغلف بمئات الأغلفة اللغوية والعقائدية والتشريعية، التي إن أمكن إزاحتها، ظهر الإنسان جليًا واضحًا على أنه محور كل دين وشريعة، ووراء كل لغة وفكر، مهمتنا إذن هي كشف هذه الاستار، وإزاحة هذه الأغلفة، ونزع هذه القشور، من أجل رؤية الإنسان حتى ننتقل بحضارتنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد، فبدل أن تكون حضارتنا متمركزة على الله، والإنسان داخل ضمن الأغلاف، تكون متمركزة حول الإنسان، والإنسان خارج الأغلفة ... وتحويل قطبها من علم الله إلى علم الإنسان)[٢].

ويربط الدكتور/ حسن حنفي بين الأنسنة وتقدم البشرية، ويرى أن تطور المجتمعات مرهون بتحولها من الدين إلى الفلسفة، ومن الإيمان إلى العقل، ومن مركزية الله إلى مركزية الإنسان حتى تصل الإنسانية إلى طور الكمال، وينشأ المجتمع العقلاني المستنير[٣].

ولا شك أن هذه النظرة التي قدمها الدكتور/ حسن حنفي للأنسنة العربية لا تختلف عن الأنسنة المغالية التي ظهرت في الوسط الأوروبي، والتي تعمل وبقوة على إحداث قطيعة معرفية حادة مع الله والدين والنبوة والرسالة، وبسببها يتحول الدين إلى وعاء فارغ من مضمونه وحقائقه[٤].

---

(١) انظر: د. حسن حنفي: دراسات إسلامية ٣٠٢.

(٢) المصدر السابق ص٣٠٠.

(٣) المصدر السابق ص٩٦، ٩٧.

(٤) الدكتور/ محمد عمارة: خطر النزعة التاريخية على ثوابت الإسلام ص٢٢، الناشر: مكتبة وهبة - مصر، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

أنسنة الوحي عند الدكتور/ حسن حنفي:

لم يعمل الدكتور/ حسن حنفي على أنسنة التراث بكل علومه الدينية وعلى رأسها علم الكلام فحسب، بل عمل أيضًا على أنسنة الوحي ومحاولة نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع الإنساني، لذا جاءت تعريفاته للوحي تدور في فلك الأرض ليس لها علاقة بالسماء، فقد اعتبر الدكتور/ حسن حنفي الوحي عبارة عن مجموعة مواقف إنسانية تتطور وتختلف باختلاف مكانها وزمانها.

لكن قبل أن نذكر تعريفات الوحي عنده لابد من التنبيه على أمر مهم، وهو أن الدكتور/ حسن حنفي لا يرفض كون الوحي نازلًا من الله، بل ما يعنيه الدكتور/ حنفي هو أن آيات الوحي عبارة عن نصوص مجردة المعاني، بمعنى أن الآيات لا ترتبط بمعاني معينة بل تختلف معانيها بحسب الشعور والحدس من شخص إلى آخر بحسب قضايا الواقع والمجتمع، ولهذا عمل الدكتور/ حسن حنفي على إحداث ترابط معرفي بين الوحي والواقع داخل الإنسان وفي سلوكه الفردي والجماعي، وبهذا يكون جمع بين إلهية الوحي وماديته في آن واحد، وهذا ما سيجعله يقع في التناقض على طول الخط كما سنرى قريبًا.

وكثيرًا ما يستند الدكتور/ حنفي لتدعيم رأيه ببعض المصطلحات الشرعية المتصلة بعلوم القرآن، مثل أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والتي سنتحدث عنها بالتفصيل، ليدلل بها على تغير معاني الآيات بتغير الفكر والشعور والواقع، لذا يقول: (إن ما عبر عنه القدماء باسم الناسخ والمنسوخ ليدل على أن الفكر يتحدد طبقًا لقدرات الواقع وبناء على متطلباته، إن تراخي الواقع تراخى الفكر وإن اشتد الواقع اشتد الفكر . . . ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة التي لا تتغير، بل هو مجموع تحققات هذه النظرية في ظرف معين، وفي موقف تاريخي محدد، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها، وتكون تصوراتها عن العالم)[١].

---

(١) د. حسن حنفي: التراث والتجديد ص١٥.

ولا شك في خطورة هذه النظرة، حيث يتحول بها الوحي من كونه مادة لاهوتية إلى كونه مادة إنسانية اجتماعية، ومن كونه مادة غيبية إلى كونه مادة مرئية[١]، كما سيكون بإمكان أي شخص فهم وتفسير الآيات القرآنية بما يراه منسجمًا مع حدسه وشعوره وواقعه وظروفه، وهنا تضيع الثوابت وتتغير الأصول بل تتعدد وتكثر بحسب شعور وحدس كل شخص.

تعريف الوحي عند الدكتور/ حسن حنفي:

بحسب ما قرره الدكتور/ حسن حنفي من أن نصوص الوحي لا ترتبط بمعانٍ معينة، بل تختلف باختلاف الشعور الذاتي من الإنسان تجاه واقعه وتجاربه وظروفه المعينة، فإنه يعرف الوحي بعدة تعريفات مادية تفصله عن الله تعالى وتربطه بالإنسان والواقع، ومن هذه التعريفات ما يلي:

١- عرفه بأنه: (علم مستقل بذاته يستنبطه الإنسان ويضع قواعده وأصوله لا هو بعلوم الدين ولا هو بعلوم الدنيا، هو علم المبادئ الأولى التي تقوم عليها العلوم جميعًا، وهي مبادئ عقلية وطبيعية شعورية ووجودية في آن واحد)[٢].

٢- عرفه أيضًا بأنه: (مجموعة من الصور الإنسانية الخالصة، خاصة بأسلوب التعبير والمخاطبة دون وصف لواقع بل للإيحاء به وتوجيهه)[٣].

٣- وأيضا قال فيه: (مجموعة من البواعث التي تبعث على النشاط وتدفع إلى الحركة وليست مجموعة من العقائد الجاهزة للإيمان والتسليم بها)[٤].

---

(١) د. عزوز بن عمر الشوالي: التناول الحداثي للخطاب الشرعي الإسلامي وإشكاليات المنهج ص١٢٩، الناشر: منشورات مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، الطبعة الأولى ٢٠١٧م،
د. كريمة كريبة: إشكاليات التجديد في فكر حسن حنفي ص٤٣، الناشر: مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة السلطان قابوس - عُمان، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤/٣٦.

(٣) المصدر السابق ٢/٤٦٦.

(٤) د. حسن حنفي في ترجمته وتعليقاته على كتاب تربية الجنس البشري لإفريم لسنج ص١٢١، الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٤- ويقول: (والوحي هو المبادئ العامة في المعرفة الإنسانية لا شخص النبي، وموضوعه حياة البشر وصالح الناس، وليس شخص الرسول)[١].

٥- ويقول أيضًا: (والكلام تجربة شعورية خالصة يكشف بها الإنسان المعاني في نفسه بناء على أفعال الشعور من شك وظن واعتقاد ويقين واستفهام وتفكير وتدبر)[٢].

وفي هذه التعريفات يربط الدكتور/ حسن حنفي بين قدرة الإنسان الفكرية وبين شعوره الذاتي وواقعه وطبيعته، فهو يرى أن الوحي عبارة عن عدة تجارب حسية ملموسة من خلالها يستطيع الإنسان استنباط قواعد الوحي ووضع أصول بعيدة عن العلوم الدينية التقليدية كما يسميها، وبعيدة أيضًا عن العلوم الدنيوية، بل هي أصول شعورية وجدانية عقلية.

والسؤال: من شأن المبادئ والأصول الثبات، فهل سنصل من خلال هذه المبادئ والأصول التي استنبطها الإنسان بمخيلته وشعوره إلى أصول ثابتة يتفق عليها الجميع في عصرنا، مثل الأصول الأولى التي أقرها الوحي؟ وهل من الممكن أن تصل بنا التجارب الشعورية الجزئية إلى قانون كلي يفسر لنا الواقع والحياة، ثم ماذا بعد الحياة؟ فمعلوم أن الوحي اهتم بمرحلة ما بعد الحياة، هذه المرحلة التي عجز العقل عن تفسيرها وسلم فيها للوحي وما ورد فيه بشأنها.

لعل هذه المشكلة التي سيقف أمامها الدكتور/ حسن حنفي هي التي جعلته يستبعد الغيبيات كلية من منظور الوحي ويستبدلها بعدة تأويلات إنسانية خاضعة للشعور والواقع المادي كما سنرى بعون الله تعالى.

لا شك إذن أننا مع الدكتور/ حسن حنفي سنتخبط بين عدة تفسيرات عقلية لا تتماشى مع الأصول الدينية ولا مع الواقع والمجتمع الذي أراد الدكتور/ حسن حنفي النزول إليه، نظرًا لأنها تفسيرات فردية شعورية وعيية تختلف باختلاف أصحابها وواقعهم وظروفهم المعينة، لا يمكن وضع قانون عام يشملها،

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤/ ٢٢.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٤٧٣.

مثل قوانين الوحي الإلهي التي راعت اختلاف الناس وقراحئهم ودرجاتهم في التفكير.

وبحسب هذه التعريفات المادية التي أوردها الدكتور/ حنفي للوحي، فإنه بهذه الصورة سيخرج الوحي عن معناه وحقيقته المتفق عليها، ومن كونه كلاما إلهيا خالصا أخبر الله تعالى به نبيا من أنبيائه أو رسولًا من رسله بطريقة تفيد النبي أو الرسول العلم اليقيني القاطع بما أعلمه الله تعالى به[١]، إلى كونه منتجًا فكريًا يتعامل معه الإنسان كما يتعامل مع المؤلفات والنصوص البشرية بعيدًا عن التعالي والتقديس، يقول: (يظن الكثيرون أن كلام الله وكلام البشر نقيضان، هذا وحي يوحى وذاك صنع بشر، وكأن الإيمان يتحدد بقدر إثبات هذا التعارض، نفي البشرية عن كلام الله ونفي الإلهية عن كلام البشر . . .، والحقيقة غير ذلك، فقد تداخل كلام الله مع كلام البشر في أصل الوحي، سواء كان من كلام الرسول أو المؤمنين أو حتى الكافرين والمشركين وأهل الكتاب، ويكون الاقتباس عبارة أو لفظًا أو معنى، وكان الوحي يبنى بلاغيًا على كلام البشر ويحوله دلاليًا أو يستجيب له مطلبًا أو يحاوره أو يكمله)[٢].

والدكتور/ حسن حنفي هنا يخلط بين أمرين مختلفين، أولهما: قائل الكلام والمتكلم به وثانيهما: مضمون الكلام، والأخير هذا ربما اشتمل على حكاية لكلام قوم آخرين، لكن ينسب إلى قائله والمتكلم به، فحينما يحكي الله ﷻ أحوال الأمم السابقة في كتابه العزيز، أو يتكلم القرآن على لسان أحد الصحابة، أو يذكر شبهات أهل الكتاب والمشركين ويرد عليها ويبطلها، فلا يعني هذا بحال أن كلام الله تعالى تداخل مع كلام البشر، بل هو كلام الله تعالى يحكي فيه سبحانه مقولة بعض البشر أو يذكر لنا أحوالهم، وقد جرت عادة المؤلفين من

(١) انظر: محمد عبد العظيم الزُّرْقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن ١/ ٥٥، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، وعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: العقيدة الإسلامية وأسسها ص٥٢٨، الناشر: دار القلم - دمشق - بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

(٢) د. حسن حنفي: هموم الفكر والوطن ١/ ٢٣.

البشر في كل زمان ومكان أن ينقلوا كلام غيرهم لكي يستشهدوا به أو يردوا عليه، وليس في ذلك إخراجًا للكلام عن نسبته إلى مؤلفه الأصلي[١].

توظيف أسباب النزول في أنسنة الوحي عند الدكتور/ حسن حنفي:

واضح أن الدكتور/ حسن حنفي يريد توظيف بعض القضايا التراثية في فكرنا الإسلامي لتثبيت دعواه، ألا وهي قضية أسباب النزول التي سبقت الإشارة إليها، فهو يعتبر أن كل آيات الوحي نزلت في حوادث بعينها، ولا توجد آية من الآيات أو سورة من السور لم تنزل بلا أسباب[٢].

وعليه فإننا نجد الدكتور/ حسن حنفي يتعامل مع قضية أسباب النزول تعاملًا خاصًا يخدم نظرته في أنسنة الوحي والعلوم الدينية، ولا يكاد ينفك الحديث عن أسباب النزول عند الدكتور/ حسن حنفي من الإلحاح على قضية علاقة النص بالواقع وارتباطه به، إذ يقول: (ولما كانت الآية لا تنزل إلا بعد وقوع السبب كان الأدنى شرط الأعلى، وإن كثرة الحديث الخطابي عن واقعية الإسلام إنما نشأ من هذا الموضوع وهو أسباب النزول، أسبقية الواقع على الفكر، وأولوية الحادثة على الآية. المجتمع أولًا والوحي ثانيًا، الناس أولًا والقرآن ثانيًا، الحياة أولًا والفكر ثانيًا)[٣].

والدكتور/ حسن حنفي ينطلق في فهمه لأسباب النزول من زاوية خاصة، إذ يتعامل معه من منظور اجتماعي بحت؛ وذلك من خلال دراسة الظواهر الاجتماعية التي كانت سببًا مباشرًا أو مؤثرًا في حدوث الوقائع والأفكار، وبهذا فإنه يوظف القول بأسباب النزول في كثير من الأفكار التي يطرحها، مثل القول بأنسنة القرآن وتاريخيته، أو أن معانيه عند الرعيل الأول كانت محصورة في زمانها ومكانها ووقائعها ولا تنسحب على الأزمان والوقائع التي تليها،

---

(١) انظر: د. أحمد قوشتي عبد الرحيم مخلوف، التوظيف العلماني لأسباب النزول ص٢٢٨، الناشر: مركز البيان للبحوث والدراسات - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٨هـ.

(٢) د. حسن حنفي: هموم الفكر والوطن ١/ ٢٠.

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

بل يستحدث الواقع أسبابا خاصة أخرى للنصوص بخلاف التي كانت في عصر نزولها، وفي هذا يقول: (ما دامت النصوص الدينية مفهومة في كل عصر، بناء على حاجات العصر فإنها تصبح أيضًا في اختيارها واستعمالها وتوظيفها ظاهرة تاريخية، وجزءًا لا يتجزأ من الجدل الاجتماعي وحركة التاريخ، وليست نصوصًا مستقلة عن التاريخ، مصدرًا للعلم وليست هي موضوعًا للعلم، النصوص الدينية ذاتها نصوص تاريخية نشأت في ظروف اجتماعية خاصة عرفت باسم «أسباب النزول» وتطورت طبقًا للزمان وتجدد حاجات المجتمع وتنوع قدرات البشرية)[١].

إذن لا يفرق الدكتور/ حسن حنفي بين ما له سبب نزول وما ليس له سبب نزول، فكل النصوص في نظره لها سبب نزول هذا أولًا، وثانيًا: يرى أنه ما دام الواقع هو الذي يتحكم في النص ولأجله نزل؛ فإن مفهوم النص يتجدد ويتطور بحسب تجدد الواقع واختلاف الظروف الاجتماعية، وبالتالي فإن نصوص الوحي تبقى معانيها الأولى محصورة في واقعها ولا تتعداه لغيرها لاختلاف الظروف والواقع بين الحديث والقديم.

وما ادعاه الدكتور/ حسن حنفي من أن لكل آية سبب نزول، قال به الدكتور/ نصر حامد أبو زيد، الذي اعتبر أن علم أسباب النزول من أهم العلوم التي تكشف لنا علاقة النص بالواقع وجدله معه، كما يرى أن علم أسباب النزول يعمل على تزويد الإنسان من خلال الحقائق التي يطرحها علينا بمادة جديدة تجعل النص يستجيب للواقع تأييدا ورفضًا، كما تؤكد علاقة الحوار والجدل بين النص والواقع، وإن كان يستثنى بعض الآيات القلائل حسب زعمه، إذ يقول: (إنَّ الحقائق المعطاة عن النص تؤكد أنَّه نزل منجمًا على بضع وعشرين سنة، وتؤكد أيضًا أنَّ كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها، وأنَّ الآيات التي نزلت ابتداء -أي دون علة خارجية- قليلة جدًا)[٢].

---

(١) د. حسن حنفي: هموم الفكر والوطن١/ ٧٣.

(٢) د. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص ص٩٧، دراسة في علوم القرآن، الناشر: المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الأولى، بدون تاريخ نشر. وإلى مثل هذا ذهب المستشار محمد سعيد العشماوي الذي يرى أن كل آيات القرآن نزلت على الأسباب التي تقتضيها، =

وهكذا نجد الأمر عند طيب تيزيني ومحمد أركون وعبد الحكيم الشرفي وغيرهم ممن يعتبرون أسباب النزول عللًا مؤثرة لا مناسبات، اقتضى وجودها وجود النص واستوجب نزوله، فالنصوص الشرعية في نظرهم وبحسب أسباب النزول، تمثل بنية مفتوحة، سُطرت وفق الأحداث والمناسبات والظروف التي عاشها النبي ﷺ ورافقها، واتخذ منها موقفًا، وقد عمل ذلك على إبراز أن النص المنزل عبر الوحي ذو مساسٍ مباشرٍ وعينيٍ بأحوال المؤمنين والكفار معا بحيث إن محمدًا ﷺ لم يكن بعيدا عنه، وبذلك فهم يقولون: إن أسباب النزول أظهرت القرآن (وكأنه سيرة ذاتية للنبي تتحدث عن عميلة التكوين النفسي والأخلاقي والديني والسياسي والحقوقي وغير ذلك من الأمور التي أثمرت شخصيته النافذة على نحو ملفت)[1].

نستخلص من ذلك أن تمسك الأستاذ حسن حنفي ومن تبعه من الحداثيين بمسألة أسباب النزول والاعتماد عليها يمر بمرحلتين أساسيتين:

المرحلة الأولى: يمكن تسميتها بمرحلة تقييد الوحي، وتعني نفي إطلاق نصوص الوحي وجعلها مقيدة بأحداثها التي نزلت فيها، وبالتالي لا تنسحب

= سواء تضمنت هذه الآيات حكمًا شرعيًا أم قاعدة أصولية أم نظمًا أخلاقية، ومن ثم أسقط خلود أحكام النصوص القرآنية، ودعا إلى ربطها بأسباب نزولها وواقعها ووقتها وعدم تعديها إلى ما بعدها من أزمان ووقائع.

انظر: محمد السعيد العشماوي: جوهرة الإسلام ص١٢٨، الناشر: مكتبة مدبولي الصغير - الجيزة، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ/١٩٩٦، ومحمد السعيد العشماوي: أصول الشريعة ٦٠-٦٥، الناشر: مكتبة مدبولي - القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

(١) انظر: طيب تيزيني: النص القرآني أمام تشكلية البنية والقراءة ١/٢١٣، ١١٤، الناشر: دار الينابيع للطبعة والنشر - دمشق، ١٩٩٧م، بدون رقم طبع، ومحمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ص٩١، ٢٦٥، ترجمة: هاشم صالح، الناشر: مركز الإنماء القومي - بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م، ومحمد أركون: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص٣٠، ترجمة: هاشم صالح، الناشر: دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، وعبد المجيد الشرفي: لبنات (ضمن سلسلة معالم الحداثة) ص١٦٩، الناشر: دار الجنوب للنشر - تونس، ١٩٩٤م، بدون رقم طبع.

أحكامها على الأزمنة والعصور التي تلت عصر نزولها، ويكون من العيب في نظر الدكتور/ حنفي ومدرسته جعل الوحي مطلقًا خارج الزمان والمكان، والوحي في هذه المرحلة واقع يتحقق[١].

المرحلة الثانية: وهذه المرحلة مترتبة على المرحلة السابقة ونتيجة لها، ويمكن تسميتها مرحلة الإسقاط، وتعني إسقاط مفاهيم الأحداث والوقائع الجديدة التي يمر بها كل عصر من العصور على نصوص الوحي وتشكليه بها، فما دام لكل نص سبب، والنص مقيد بزمانه، والسبب متغير، فمهوم النص يتغير لأجل تغير السبب، والواقع في هذه المرحلة وحي يتحقق[٢].

وبتحقق هاتين المرحتلين يكون الأمر سهلًا ميسورا أمام الدكتور/ حسن حنفي في إسقاط أي من المفاهيم المادية والأنسنية على نصوص الوحي كما فعل، لكن عدم تحققهما متحقق، وذلك بالوقوف على بيان خطأ التوظيف لأسباب النزول عند الدكتور/ حسن حنفي ومن تبعه من الحداثيين العرب من خلال الآتي:

بيان خطأ التوظيف لأسباب النزول عند الدكتور/ حسن حنفي:

الدكتور حسن حنفي كما سبق الإشارة إليه عادة ما ينقب ويبحث في التراث الإسلامي عما يستند إليه لتحقيق المناهج التي استحدثها الغرب وأخذها عنهم من غير النظر إلى الأسباب التي لأجلها ظهرت هذه المناهج في الغرب واختلافها عن واقع البيئة الإسلامية وظروفها، فكما يرمي بفكره العام إلى المعتزلة وابن رشد ليبرهن على استناده فيه إلى التراث والبيئة الإسلامية، فإنه هنا في نظرة جزئية يستند إلى أسباب النزول ويوظفها كيفما شاء ليعطي نفسه شرعية هذا التوظيف، ويكسب المعاني التي يسقطها على نصوص الوحي بحسب المناهج الغربية التي يستخدمها مصداقية.

---

(١) د. حسن حنفي: هموم الفكر والوطن ١/ ٢٣.

(٢) د. حسن حنفي: هموم الفكر والوطن ١/ ٢٣.

ولا شك في خطأ نظرة الدكتور/ حسن حنفي هذه؛ وذلك لأن الدكتور/ حسن حنفي أثناء بحثه في تراثنا الإسلامي الذي يريد تجديده، أخذ منه المسميات دون ما تحمله هذه المسميات من مضامين وتفصيلات، وغض طرفه كما يقرر فضيلة الإمام الأكبر الدكتور/ أحمد الطيب عن معالم شديدة الوضوح في تراثنا لا يصح إغفالها[١].

فالقول بأن لكل آية سبب نزول قول غير صحيح ومخالف لما جاء في تراثنا الإسلامي ولما أجمع عليه العلماء المعنيون بدراسة القرآن الكريم وعلومه، فالمعلوم أن أسباب النزول في تراثنا الإسلامي يعني: ما نزلت الآية أو الآيات بسببه متضمنة له أو مجيبة عنه أو مبينة لحكمه زمن وقوعه[٢].

وهذا يؤكد خطأ ما ذهب إليه الدكتور/ حسن حنفي من أن لكل آية أو سورة سبب نزول، بل قسم منها نزل ابتداءً بغير سبب، وقسم منها نزل عقب واقعة أو سؤال[٣].

وأيضًا أسباب النزول مقيدة بوقتها، وهذا يغلق باب التلاعب بنصوص الوحي تحت ستار تقييد الواقع بأسباب النزول، وهذا التقييد بالوقت لا ينفي تعميم النصوص؛ لأن العبرة كما قال العلماء بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فآية الطلاق واللعان والحد كلها وردت لأسباب خاصة، لكنها متعدية إلى غيرها باللفظ، وما الأسباب إلا علل جعلها الله مناسبة لنزول الحكم وتشريعه للناس، ومن قال بأن العبرة بخصوص السبب فإنه لم يلغ معنى النص ولم يعطله، وإنما

---

(١) انظر: د. أحمد الطيب: التراث والتجديد مناقشات وردود ص٤٨.

(٢) انظر: مُقْبل بن هادِي بن مُقْبِلِ بنِ قَائِدَةَ الهَمْدَاني الوادِعِيُّ: الصحيح المسند من أسباب النزول ص١٣، الناشر: مكتبة ابن تيمية - القاهرة، الطبعة الرابعة ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م، صبحي الصالح: مباحث في علوم القرآن ص١٣٢، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة والعشرون، ٢٠٠٠م.

(٣) انظر: جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ١/ ٥٦، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

أعمل القياس، فتكون النتيجة واحدة[١].

ومن هنا ذهب فضيلة الإمام الأكبر الدكتور/ أحمد الطيب إلى أن قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، والتي يعلمها الدكتور/ حسن حنفي علما يقينيا لكنه قفز عليها بسهولة (تنسف من الجذور محاولة ربط القرآن بالواقع ربط معلول بعلةٍ؛ إذ في ضوء هذه القاعدة لا يصح الوقوف بمحتوى الآية في جوها، بل تتخطى دلالة الآية -بما هي خطاب إلهي- حدود المكان والزمان التي أحاطت بتنزلات الآيات القرآنية)[٢].

أضف إلى ذلك أن العلماء تحرزوا في قبول أسباب النزول، فليس كل دعوى بأسباب النزول مقبولة؛ وذلك لأنه يترتب على قبولها الدخول في الحكم قطعًا، والتخصيص بها أو الترجيح، وكل ذلك يدعو إلى الحذر في تبني موقف ثابت لأسباب النزول؛ لذا فإن العلماء قاموا بتحديد إجراء عملي للتثبت من صحة القول بأسباب النزول وقالوا: (لا يحل القول في أسباب نزول الكتاب إلا بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل، ووقفوا على الأسباب، وبحثوا عن علمها، وجدوا في الطلب)[٣].

ولم يكتف العلماء بوضع هذا الإجراء العملي لأسباب النزول، بل رصدوا بعض المخالفات التي تناقضه ونبهوا عليها، فهذا الإمام السيوطي يسجل على كثير من المفسرين توسعهم في أسباب النزول وخلطهم بينها وبين تفسيرهم للآيات، وأنهم كانوا يذكرون للآية الواحدة أكثر من سبب نزول أحيانًا ما تكون متضاربة مع بعضها البعض، لذا فقد قرر الإمام السيوطي أنه لو ذكر بعض

(١) انظر: الجويني: التلخيص في أصول الفقه ٢/ ١٥٤، والرازي: المحصول في أصول الفقه ٤/ ٧٥، وابن اللحام: القواعد والفوائد الأصولية وما يتبعها من الأحكام الفرعية ص٣١٨، تحقيق: عبد الكريم الفضيلي، الناشر: المكتبة العصرية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

(٢) انظر: د. أحمد الطيب: التراث والتجديد مناقشات وردود ص٥٢.

(٣) انظر: أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي: أسباب النزول ص٨، تحقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، الناشر: الناشر: دار الإصلاح - الدمام، الطبعة: الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

المفسرين سببًا لنزول آية ما، وذكر مفسر آخر سببًا لنزول نفس الآية مخالفًا لسبب النزول الذي ذكره المفسر الأول، فإن كلام كل منهما لا يعد سببًا للنزول، بل يعد ذلك من التفسير، يقول الإمام السيوطي[١]: (كثيرًا ما يذكر المفسرون لنزول الآية أسبابا متعددة، وطريق الاعتماد في ذلك أن تنظر إلى العبارة الواقعة، فإن عبر أحدهم بقوله نزلت في كذا والآخر نزلت في كذا وذكر أمرًا آخر، فإن هذا يراد به التفسير لا ذكر سبب النزول، فلا منافاة بين قولهما إذا كان اللفظ يتناولهما . . . وحينئذ فحق مثل هذا أن لا يورد في تصانيف أسباب النزول وانما يذكر في تصانيف أحكام القرآن)[٢].

هذا وقد تنبه علماء الإسلام لخطورة هذا الاستغلال السيء لروايات أسباب النزول، فبينوا أن القول باختصاص نصوص الوحي بالوقائع التي نزلت فيها يؤدي إلى هدم الدين ونقض بنيانه وأركانه، فضلًا على أنه يناقض واقع الناس وحياتهم، يقول الإمام الطاهر بن عاشور[٣]: (وأنا عاذر المتقدمين الذين ألفوا في أسباب النزول فاستكثروا منها، بأن كل من يتصدى لتأليف كتاب في موضوع غير مشبع تمتلكه محبة التوسع فيه فلا ينفك يستزيد من ملتقطاته ليذكي قبسه، ويمد نفسه، فيرضى بما يجد رضى الصب بالوعد . . .، ولكني لا أعذر أساطين المفسرين الذين تلقفوا الروايات الضعيفة فأثبتوها في كتبهم ولم ينبهوا على مراتبها قوة وضعفا، حتى أوهموا كثيرًا من الناس أن القرآن لا تنزل آياته إلا لأجل حوادث تدعو إليها، وبئس هذا الوهم فإن القرآن جاء هاديًا إلى ما به صلاح الأمة في

---

(١) **جلال الدين السيوطي (١٤٤٥-١٥٠٥م)**: عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد سابق الدين الخضيري السيوطي، هو إمام حافظ مؤرخ أديب، نشأ يتيما في القاهرة، له نحو ٦٠٠ مصنف، منها الكتاب الكبير، والرسالة الصغيرة. انظر: الزركلي: الأعلام ٣/ ٣٠١.

(٢) انظر: جلال الدين السيوطي: لباب النقول في أسباب النزول ص٦، ضبط وتصحيح: أحمد عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، بدون رقم طبع وتاريخ نشر، وانظر أيضًا: د. أحمد الطيب: التراث والتجديد مناقشات وردود ص٤٩، ٥٠.

(٣) **الطاهر بن عاشور (١٨٧٩-١٩٧٣م)**: محمد الطاهر بن عاشور: رئيس المفتين المالكيين بتونس وشيخ جامع الزيتونة وفروعه بتونس، وهو من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة. له مصنفات مطبوعة من أشهرها مقاصد الشريعة الإسلامية. انظر: الزركلي: الأعلام ٦/ ١٧٤.

أصناف الصلاح فلا يتوقف نزوله على حدوث الحوادث الداعية إلى تشريع الأحكام)[١].

ولقد عاب الشيخ/ محمد رشيد رضا[٢] على بعض رواة أسباب النزول تمزيقهم وحدة وترابط الآيات والسور مع بعضها البعض، بمحاولة جعل لكل آية سببًا معينًا، قائلًا: (ومن عجيب شأن رواة أسباب النزول أنهم يمزقون الطائفة الملتئمة من الكلام الإلهي ويجعلون القرآن عضين متفرقة، بما يفككون الآيات ويفصلون بعضها من بعض، وبما يفصلون بين الجمل الموثقة في الآية الواحدة فيجعلون لكل جملة سببا مستقلا، كما يجعلون لكل آية من الآيات الواردة في مسألة واحدة سببا مستقلا)[٣].

وقد قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣]: (أرأيت هذا الاتصال المحكم بين الآية وما قبلها؟ إن بعض المفسرين قد قطع عراه وفصمها، وجعل الآية جوابا لقوم قالوا للنبي ﷺ انسب لنا ربك)[٤].

ثمة أمر آخر نبه العلماء عليه، وهو أن القول بأن بعض الآيات القرآنية مرتبطة بأسبابها وحوادثها التي نزلت فيها، إنما يخص بعض آيات الأحكام، أما الآيات التي تخص العقائد فلا ترتبط في نزولها بسبب ولا بواعث من الواقع، بل إنما نزلت ابتداء لتدمير انحرافات الواقع الجاهلي، وتأسيس مجتمع جديد يقوم

---

(١) انظر: محمد الطاهر بن محمد بن عاشور التونسي: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد «التحرير والتنوير» ١/٤٦، الناشر: الدار التونسية للنشر - تونس، ١٩٨٤هـ، بدون رقم طبع.

(٢) محمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥م): محمد رشيد بن علي رضا، صاحب مجلة (المنار) وأحد رجال الإصلاح الإسلامي، من الكتّاب العلماء بالحديث والأدب والتاريخ والتفسير، ولد ونشأ في طرابلس وتعلم فيها، ثم رحل إلى مصر سنة ١٣١٥هـ. فلازم الشيخ محمد عبده وتتلمذ له.
انظر: الزركلي: الأعلام ٦/١٢٦.

(٣) انظر: محمد رشيد بن علي رضا: تفسير القرآن الحكيم «تفسير المنار» ٢/١٠، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، بدون رقم طبع.

(٤) انظر: محمد رشيد رضا: تفسير المنار ٢/٤٦.

على عبادة الله تعالى وتوحيده ونبذ عبادة الأوثان والأصنام[١].

ولا شك أن هذا مخالف لما جاء به الدكتور/ حسن حنفي من أن كل الآيات لها سبب نزول لا فرق بين آية تخص حكمًا فقهيًا أو تخص حكمًا عقائديًا.

وقد نقل الشيخ رشيد رضا عن الشيخ محمد عبده[٢] بأنه قال: (إن سبب النزول إنما يحتاج إليه في آيات الأحكام؛ لأن معرفة الوقائع والحوادث التي نزل فيها الحكم تعين على فهمه وفقه حكمته وسره، ومثلها ما فيه إشارة إلى بعض الوقائع كغزوة بدر والنصر فيها، ومصيبة المؤمنين في أحد، وأما الآيات المقررة للتوحيد -وهو المقصود الأول من الدين- فلا حاجة إلى التماس أسباب لنزولها بل هي لا تتوقف على انتظار السؤال، وإنما كان يبين عند كل مناسبة، وما عساه يكون قد قارن نزولها من حادثة أو سؤال مثل هذا الذي ذكر آنفا فهو إن صح رواية لا يزيدنا بيانا في فهم الآية، ولا يصح أن يجعل سببا لنزولها لا سيما بعد الذي علم من اتصالها بما قبلها كما يليق ببلاغة القرآن)[٣].

القول إذن باختصاص نصوص الوحي بوقت نزولها قول لا ينهض، ولا يمكن قبوله؛ وذلك لأن وحدة نصوص الوحي تأباه، والعقل يرفضه، والواقع يكذبه، ويمكن ملاحظة ذلك من تمسك المسلمين بالعقائد والتشريعات العامة منذ نزول الوحي وحتى وقتنا هذا، فعامة المسلمين يتمسكون بالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر، وفي التشريعات يتمسكون بالعبادات مثل الصلاة والزكاة والحج، ويتمسكون بالمعاملات وما جاء فيها من قواعد، ويتمسكون

---

(١) انظر: د. أحمد الطيب: التراث والتجديد مناقشات وردود ص٥٢.

(٢) الشيخ محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م): محمد بن حسن خير الله من آل التركماني مفتي الديار المصرية، ومن كبار رجال الإصلاح والتجديد في الإسلام، ولد في شنرا (من قرى الغربية بمصر)، وتعلم بالجامع الأحمدي بطنطا ثم بالأزهر وتصوف وتفلسف وعمل في التعليم، وكتب في الصحف ولا سيما جريدة (الوقائع المصرية) وقد تولى تحريرها.
انظر: الزركلي: الأعلام ٦/ ٢٥٢.

(٣) انظر: محمد رشيد رضا: تفسير المنار ٢/ ٤٦.

بالعقود وما ورد فيها من أحكام، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن الوحي في النموذج الإسلامي الحق، وضع إلهي مطلق من شأنه الشمول والكلية، ومن كان هذا وضعه ومكانته، فإنه لا يقف عند زمان ومكان معين، بل بإمكانه أن يتجاوز الزمان والمكان بالقوة والفعل ليساير الواقع المتغير المتحرك[١].

أما في نظر ما قدمه الدكتور/ حنفي فإن الآية مقلوبة والأمر معكوس؛ إذ أنه يرى أن الوحي بمجرد حلوله في زمان أو مكان معين فإن هذا سيكسبه الصبغة البشرية التي تجعله يتنزل عن كليته وشموله وإطلاقيته وثباته، وقد تبين بطلان ذلك.

هذا وتأكيدًا لما سبق ذكره وما ذهب إليه الدكتور/ جورج طرابيشي من أن الدكتور/ حسن حنفي يتراقص بين المتناقضات على مستوى القضايا والمنهج، فإنه يمكن رصد هذا التناقض حيال موقفه من قضية أسباب النزول، وكذلك تناقض منهجه في أنسنة الوحي ومحاولة جعله مصدرًا ماديًا خاضعًا للواقع ونتيجة لظروفه.

أولًا- تناقض الدكتور/ حسن حنفي حيال قضية أسباب النزول:

كثيرًا ما يتحدث الدكتور/ حسن حنفي عن التعامل بمنهجية وعقلانية مع النصوص والقضايا الشرعية، لكن المتتبع لكتاباته يرى أن الواقع لا ينصفه ولا يكون في صالحه، فهو عادة ما يثبت الشيء ونقيضه، ويتبنى القول ويقرر قولًا آخر يخالفه.

وفي مسألة أسباب النزول التي استند عليها الدكتور/ حنفي لتبرير موقفه المادي في أنسنة الوحي، وبعد أن أطال كلامه على أنه لا توجد آية من الآيات إلا نزلت لسبب، وأن هذا يدل على واقعية وأنسنة الوحي، وأنه يتغير طبقًا لتغير الواقع ويتجدد بتجدد أحداثه وظروفه، نراه:

---

(١) انظر: الحضرمي أحمد طلبة: أسباب النزول وازدواجية التوظيف في الفكر الحداثي ص١٥، ١٦، مجلة أوراق علمية العدد ١٣٦، الناشر: مركز سلف للبحوث والدراسات، بدون، وانظر: بلال مقتعي: الصلة بين الوحي والواقع في فكر حسن حنفي محاولة للتفهم ص١٠، الناشر مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

أولًا- ينقلب على نفسه وينفي ما أقره ويثبت نقيضه، فيقول: (ولا يهمنا في تفسير الآيات القرآنية الرجوع إلى الوقائع التاريخية المحددة التي كانت وراء أسباب النزول، فذلك يهدف فقط إلى ضبط معاني الآيات)[١].

والدكتور/ حسن حنفي في هذا النص يهدم نظريته في أسباب النزول؛ وذلك لأنه يرمي إلى أمرين:

١- الوقائع التاريخية التي صاحبت نزول الوحي محدودة، وهذا بالتأكيد نقيض ما ذهب إليه في عرضه للمسألة من أن كل آية من الآيات وكل سورة من الصور لها أسباب نزول.

٢- وهذا يتضمن دعوى الدكتور/ حنفي إلى التخلي عن الاستعانة بالوقائع والأحداث التي صاحبت نزول بعض الآيات في فهمنا للقرآن، وهذا بلا شك يقلب نظريته التي أقرها في أسباب النزول رأسًا على عقب، فبعد أن ذهب إلى أن الواقع هو المصدر الأول والأخير للوحي، يعود فيهدم ما أثبته، ويقرر نقيض الذي أورده.

وثانيًا- بعد أن كان الوحي كله قائمًا على أساس الواقع وخاضعًا له؛ لأنه لا يوجد إلا على أساس أحداثه، وبعد أن كان الإسلام معطى تاريخيًا بحسب أسباب النزول؛ لأنه فرع تابع للواقع ولا يقوم إلا به، ينقلب هذا الفرع إلى أصل والأصل إلى فرع، فيقول: (الواقع في نهاية الأمر لا يكون حكمًا شرعيًا، فلا يمكن الانتقال من الفرع إلى الأصل)[٢].

وهو هنا يقرر أن الواقع تابع للشرع والشرع أصل فيه، وهذا النص يناقض النصوص الكثيرة التي أكد فيها الدكتور/ حسن حنفي من خلال استناده في رؤيته

---

(١) انظر: د. حسن حنفي اليسار الإسلامي ص١٠٠، الناشر: المركز العربي للنشر والبحث - القاهرة، ١٩٨١م، بدون رقم طبع، وانظر: د. جورج طرابيشي: المثقفون العرب ص١٠٩، الناشر: دار رياض الريس للكتب والنشر - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

(٢) انظر: د. حسن حنفي في اليسار الإسلامي ص١٠٠.

الخاصة لأسباب النزول على أن الواقع هو الأصل، و(أنه المصدر الأول والأخير لكل فكر)[١].

وثالثًا- يحذر الدكتور/ حنفي من أن يفسر أحد القرآن والسنة وأحكام الإسلام العامة بـ (ظروفٍ ومناسباتٍ طارئةٍ خاضعةٍ لمجريات الأحداث وتغلب الزمن)[٢].

وهنا تنقلب الصورة تمامًا إلى عكسها، فبأي رأي سنأخذ وإلى أي قول سنحتكم، هناك يؤنسن الدكتور/ حسن حنفي الوحي بعلة أن الواقع والظروف تحتاج إلى إعادة الإنسان الذي تم تغييبه في تراثنا القديم، وهنا يرفض تفسير النصوص بالظروف والأحداث الطارئة عليها.

ومن الممكن أن يقال هنا: إنه يرفض إخضاع النصوص للأحداث والوقائع التي كانت في زمن نزولها، وتفسيرها بحسب ما يمليها عليها الواقع والأحداث المعاصرة، وبهذا يرتفع التناقض.

ويجاب بأن التناقض ما زال قائمًا؛ وذلك لأن النص عام في رفض إخضاع الوحي للواقع مطلقًا، وهذا بخلاف ما قرر الدكتور/ حسن حنفي سابقًا، وعلى فرض صحة القول، فإن الدكتور/ حسن حنفي هنا يكون خالف ما عليه علماء الأمة من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في السالف.

وأخيرًا وخلافًا لما استشهد به الدكتور/ حسن حنفي من أن الواقع هو مصدر كل فكر اعتمادًا على فكرته في أسباب النزول، فإنه هنا ينقلب على نفسه وينقض ذلك تمامًا ويقرر أن الظواهر الإيجابية في العلوم العقلية هي (التي تصدر من النص الديني بعد فهمه وتفسيره دون أن يكون لها بقايا يرجع أصلها إلى التاريخ أو بيئة ثقافية أخرى . . .، أما الظواهر السلبية فهي الظواهر التي لا أصل لها في النصوص الدينية، والتي لا يمكن أن ترجع إليها، وبتعبير آخر: هي الظواهر المتبقية التي يرجع أصلها إما إلى الواقع أو إلى أصول أخرى)[٣].

---

(١) انظر: د. حسن حنفي: التراث والتجديد ص١٦.

(٢) انظر: الدكتور/ حسن حنفي: في اليسار الإسلامي ص١٠٠.

(٣) د. حسن حنفي التراث والتجديد ص١٧٠.

ثانيًا: تناقض منهج الدكتور/ حسن حنفي في أنسنة الوحي.

انطلق الدكتور/ حسن حنفي إذن من نظرته الخاطئة في أسباب النزول إلى القول بأن الوحي كله عبارة عن مخزون بشري تكون في الشعور بسبب الظروف والأحداث الواقعة، يقول: (نصوص الوحي ذاتها نشأت في الشعور، إما الشعور العام الشامل وهو ذات الله[١]، أو الشعور المرسل إليه والمعلن فيه وهو شعور الرسول، أو شعور المتلقي للرسالة وهو الإنسان العادي الذي يشعر بأزمة، فينادي على حل، ثم يأتي الوحي مصداقًا لما طلب)[٢].

وأصبح الوحي في فكره وكأنه ككلام البشر تسري عليه جميع القواعد والقوانين التي يتعامل بها مع سائر النصوص البشرية، فالوحي عنده قابل للنقد والتصحيح، وانفتاح المعاني على مصراعيها، واحتماليات التأويل الذي لا ينتهي، حتى صار الوحي في نظره منتجًا ثقافيًا تشكل في الواقع خلال فترة نزوله، ويتشكل في الحياة المعاصرة من خلال قناعات البشر التي تتماشى مع واقعهم وحياتهم، وعليه فليس لأحكام الوحي سمة العموم والشمول، وتجاوز حدود الزمان والمكان، وإنما أحكامه مقيدة بقيود الزمان والبيئة التي شهدت نزوله، (فالوحي موضوع طبقًا لأسباب النزول، وليس مفروضًا على الواقع بل ظهر بناء على نداء الواقع واكتمل بناؤه على تطوره وأعيدت صياغاته طبقًا لقدراته

---

(١) لا شك أن التعبير بلفظ الشعور في حق الله غير جائز، ومخالف لما تقرر من أن أسماء الله توقيفية، ولأن الشعور يحدث عند طروء أمر خفي، فيشعر اللفظ بأسبقية الجهل، وهذا لا يصح في حق الباري ﷻ، ومثل هذه الأمور كثيرا ما يتجاهلها الدكتور/ ولا يبالي.
انظر: الإيجي: المواقف ٣/ ٧٧، ومرعي بن يوسف بن أحمد المقدسي: أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات ١/ ٧٣، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ، بكر بن عبد الله أبو زيد بن غيهب: معجم المناهي اللفظية وفوائد في الألفاظ ١/ ٣٠٨، الناشر: دار العاصمة للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، و د. أحمد القوشتي: التوظيف العلماني لأسباب النزول ص٢٢٧.

(٢) انظر: د. حسن حنفي: التراث والتجديد ص١٣٥.

وأهليته ... وهو عبارة عن عملية جدلية بين الفكر والواقع، الواقع ينادي على الفكر ويطلبه، والفكر يأتي مطورًا للواقع ويوجهه نحو كماله الطبيعي، ثم يعود الواقع فينادي فكرًا أدق وأحكم حتى يتحقق الفكر ذاته ويصبح واقعًا مثاليًا يجد فيه الواقع الطبيعي كماله)[١].

لكن مع محاولة الدكتور/ حسن حنفي لأنسنة الوحي، وبناء نقده للفكر الأشعري على ذلك، فإن الدكتور/ حسن حنفي كما سبقت الإشارة إليه لا ينفي كون الوحي منزلًا من عند الله، وهنا نقف على التناقض المنهجي الذي وقع فيه الدكتور/ حنفي في تعامله مع الوحي من واقع أنسنته وماديته.

ويظهر هذا التناقض من خلال محاولة الدكتور/ حسن حنفي الجمع بين نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وهما كون الوحي منزلًا من عند الله، وجعله في نفس الوقت معلولًا للواقع وجزءً منه، ولقد رصد فضيلة الإمام أحمد الطيب هذا التناقض قائلًا: (نُسجل من قراءتنا في هذا المشروع -التراث والتجديد- أنه وقع في التناقض الذي لا مفر من الوقوع فيه لأي مفكر أو مجدد يحاول أن ينسب القرآن الكريم إلى مصدر إلهي ومصدر مادي في وقت واحد)[٢].

فإثبات تنزيل الوحي ينفي ماديته وإخضاعه للواقع، وإثبات إنسانيته وماديته وإخضاعه للواقع ينفي كونه منزل من عند الله، فإثبات أحدهما يرفع الآخر، ورفع أحدهما يثبت الآخر، أما أن يجتمعا معًا أو يرتفعا معًا فهذا أمر مستحيل، وعليه فإن الأمر الطبيعي كان يقضي أن يختار الدكتور/ حسن حنفي لتعامله مع الوحي أحد أمرين حتى يرفع عن نفسه التناقض ويتوارد النفي والإثبات معه على معنى واحد.

فإما أن يختار كون القرآن كلامًا بشريًا خالصًا، ويرفض ابتداء كونه منزلًا من عند الله، ثم يؤسس على ذلك ما يشاء من مناقضات ومعارضات دون أن يفقد

(١) انظر: د. حسن حنفي من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٤٦٥، و د. حسن حنفي: التراث والتجديد ص١١٥.

(٢) انظر: د. أحمد الطيب: التراث والتجديد مناقشات وردود ص٥٥، ٥٦.

الاتساق المطلوب بين دعواه وبين ما يُرتبه عليها من ادعاءات، (وهنا يجب أن تنحصر المناقشة معه في دعوى بشرية القرآن الكريم أو ماديته، لا فيما يؤسسه على هذه الدعوى، وإلا كانت المناقشة معه مناقشة في النتيجة، مع إن المقام مقام تصحيح المقدمات وامتحانها أولًا)[١].

أو يختار ابتداء كون الوحي منزلًا من عند الله، وينفي كونه معلولًا بالواقع، ولا أمامه حينئذ إلا أن يعترف بتأثير الوحي في الواقع، إما بتوجهيه أو تغييره أو تصحيحه.

فإن اختار الدكتور/ حنفي لنفسه أحد الأمرين سلم من الوقوع في التناقض واتسق حديثه وإن كان أولهما غير صحيح، أما وإنه يجمع بينهما ولا يختار أحدهما فلم يتسق الحديث ولا يسلم من التناقض، وهكذا سنجد في الغالب عند الدكتور/ حسن حنفي: (الأطروحة ونقيضها، في كل موضوع من الموضوعات المطروقة، فهناك حسن حنفي الحداثي جدًا، وهناك حسن حنفي التراث جدا، ولك الخيار، وإن كانت الغلبة للثاني بالطبع، فالمفكر المصري المعروف يدافع أحيانًا عن الانفتاح ويدافع أخرى عن السلفية والانغلاق من دون أن يشعر بأنه ارتكب خطيئة أو ذنبًا، ويدافع أحيانا عن نظرية فويرباخ الخاصة بالدين، ثم سرعان ما ينقضها، ويدافع أحيانًا عن الفقهاء ثم سرعان ما يهاجمهم، ويدافع عن الحضارة الغربية في بعض النصوص ثم يخسفها ويقلل من أهميتها في أخرى عديدة، ويدافع عن المنهج التاريخي للمستشرقين ثم يرتدد عليه لاحقا، وهكذا دواليك)[٢].

---

(١) انظر: المصدر السابق ص٥٦.

(٢) انظر: الدكتور/ هاشم صالح: الانسداد التاريخي «لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي» ص٢٨٢، الناشر: دار الساقي بالاشتراك مع رابطة المثقفين العرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

الإنسان الكامل وعلاقته بالأنسنة في فكر الدكتور/ حسن حنفي:

مصطلح الإنسان الكامل من المصطلحات ذات الجذور الإسلامية، فهو مشهور عند متأخري متصوفة الإسلام أمثال ابن العربي[١] [٢] وعبد الكريم الجيلي[٣] [٤] وغيرهما، وقد اختلف الباحثون حول أول ظهور حرفي[٥] لهذا المصطلح، ففي رأي رينولد نيكلسون[٦] أن ابن عربي أول من استعمل هذا التعبير، وأنه بالاشتراك مع جلال الدين الرومي[٧] كانا الأساس في إدخال هذا

(١) ابن عربي (٥٦٠-٦٣٨هـ): محمد بن علي بن محمد ابن عربي المعروف بمحيي الدين بن عربي، متصوف وشاعر مسلم، ولد في مرسية (بالأندلس) وانتقل إلى إشبيلية، من القائلين بوحدة الوجود وقد اختلف العلماء حول تفسيرها عنده اختلافا كبيرا، من أشهر مصنفاته الفتوحات المكية.
انظر: الزركلي: الأعلام ١/ ٢٨١، ومنير البعلبكي: معجم أعلام المورد ص٣١.

(٢) انظر: أبو بكر محي الدين محمد بن علي بن عبد الله الحاتمي المعروف بابن عربي: الفتوحات المكية ٥/ ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، تحقيق: أحمد شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

(٣) عبد الكريم الجيلي (١٣٦٥-١٤٢٤م): عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، متصوف مسلم، تأثر بابن عربي في وحدة الوجود، وقال بأن الإنسان كامل يستطيع أن يتحد بالذات الإلهية، من أهم مؤلفاته الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل. انظر: منير البعلبكي: معجم أعلام المورد ص١٦٦.

(٤) انظر: عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ص٦، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن أحمد عويضة، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

(٥) الكلام هنا عن ظهور المصطلح لفظيًا، أما من حيث معناه فإن البذور الأولى له ظهرت مع ظهور مصطلحات قريبة منه، كمصطلح الولاية والقطبية، والنور المحمدي وغيرها.
انظر: لطف الله بن عبد العظيم خوجة: الإنسان الكامل في الفكر الصوفي عرض ونقد ص١٤٣، الناشر: دار الهدي النبوي - مصر، دار الفضيلة - السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

(٦) رينولد نيكلسون (١٨٦٨-١٩٤٥م): مستشرق إنجليزي وأستاذ اللغة الفرنسية واللغة العربية في جامعة كيمبريدج، كان مرجعًا ثقة في التصوف الإسلامي، من أشهر آثاره تاريخ العرب الأدبي.
انظر: منير البعلبكي: معجم أعلام المورد ص٤٦١.

(٧) جلال الدين الرومي (٦٠٤-٦٧٢هـ): شاعر فارسي متصوف يعتبر أعظم شعراء الحب الإلهي، هاجر إلى مدينة قونية في تركيا حيث اتصل بشمس الدين التبريزي ودخل في طريقته الصوفية، من أشهر آثاره (ديوان مثنوي) الذي كان له أثر عظيم في الفكر والأدب الصوفي الإسلامي.
انظر المصدر السابق ص١٨٥.

المصطلح إلى التصوف الإسلامي عامة والتصوف التركي خاصة[١].

وفي الوقت نفسه يذهب الدكتور/ كامل مصطفى الشيبي إلى أن أول ظهور لمصطلح الإنسان الكامل كان على يد إخوان الصفا؛ وذلك لأنه يشبه إلى حد كبير مصطلح (الإنسان الفاضل المتصل بالمدينة الروحانية التي يرد ذكرها في رسائل إخوان الصفا باعتبارها المثل الأعلى للمجتمع الروحي المترابط الخالي من شوائب النقص)[٢].

وإذا كان البحث هنا في أول ظهور حرفي للفظ وليس معناه فإن رأي نيكلسون هو الأقرب إلى الصواب؛ وذلك لأن مصطلحي الإنسان الكامل والإنسان الفاضل وإن كان بينهما اتحاد في المعنى إلا أنهما يختلفان في المنطوق؛ ولو كان البحث في المعنى لانضم إلى اللفظتين مصطلحات أخرى تحمل نفس المعنى كلها تطلب أولية الظهور، مثل النور المحمدي والقطب والولي، ومن هنا فإن الراجح أن ابن عربي أول من أدخل هذا المصطلح إلى البيئة الإسلامية[٣].

ومصطلح الإنسان الكامل يعني عند الصوفية الشخص الذي يستمد منه كل علم إلهي وكل وحي أو إلهام وعلم باطن، وهم لا يعنون بهذا المصطلح شخصًا معينًا، بل اسم عام يطلق على كل الأناسي الكاملين الذين تحققت بوجودهم كل

---

(١) انظر: رينولد نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه ص١٦٠، ترجمة: د. أبو العلا عفيفي: الناشر: لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، ١٣٦٦هـ/١٣٤٧م، وهوتسما، ورنولد، وياسيت، وهارتمان: موجز دائرة المعارف الإسلامية ١/٢٥٦، ٢٧٥، تحقيق وترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشنتناوي، عبد الحميد يونس، الناشر: مركز الشارقة للإبداع الفكري الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

(٢) انظر: د. كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع ص٤٦٤، ٤٦٥، الناشر: دار المعارف - مصر، الطبعة الثانية بدون رقم طبع، وانظر: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء ٤/٢٩٨، مراجعة: خير الدين الزركلي، الناشر: دار المحرر الأدبي للنشر والتوزيع - القاهرة، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

(٣) انظر: لطف الله بن عبد العظيم خوجة: الإنسان الكامل في الفكر الصوفي عرض ونقد ص١٤٣.

معاني الوجود وأخص هؤلاء الأنبياء والأولياء[١].

وقد ظهر مصطلح الإنسان الكامل في الغرب الحديث بألفاظ متطابقة ومعاني وتطبيقات مختلفة، وذلك على يد فويرباخ الذي تعتبر أفكاره المؤثر الرئيس في فلسفة الدكتور/ حسن حنفي، فقد كتب فويرباخ كتابا سماه جوهر المسيحية، من خلاله عبر عن فكرة الاغتراب الديني التي تبناها وأخذها عنه الدكتور/ حسن حنفي وأراد تطبيقها في الواقع الإسلامي، وهذه الفكرة تعني أن الدين وقع له انقلاب من خلال تفسيرات رجالات الكنسية للكتاب المقدس، ولما كان الدين هو الأساس، فاغترابه شمل كل انقلاب فلسفي واجتماعي نفسي أو بدني، ومن هنا حاول فويرباخ الكشف عن الاغتراب الديني من خلال البحث عن الإنسان المثالي أو الجوهر الحقيقي المختفي خلف نصوص الدين القديمة[٢].

فجوهر المسيحية الحقيقي ليس في حديثها عن الله وصفاته، بل عن الإنسان وحريته وكماله، وفي هذا الصدد أكد فويرباخ على أن الاغتراب إذا كان معناه انقلاب شيء إلى آخر، فإن هذا الانقلاب حدث أساسًا في نصوص الدين؛ وذلك من خلال تحويل الإنسان إلى الله قبل أن يتحول الإنسان إلى عمل أو إلى نظام أو إلى مؤسسة أو إلى كون، ومن هنا حاول فويرباخ إثبات أن الإلهيات ما هي إلا إنسانيات مقلوبة، وما يظنه البعض في الدين وصفًا لله هو في الحقيقة وصف للإنسان، يقول فويرباخ واصفًا جوهر الدين المسيحي وحقيقته في نظره: (إن الدين له مضمون خاص به في ذاته، فمعرفة الله هي معرفة الإنسان بذاته، هي المعرفة التي لم تع ذاتها بعد، فالدين هو الوعي الأول والمباشر للإنسان، أي الوسيلة التي يتخذها الموجود البشري في البحث عن نفسه . . . ، ومن ثم فإن كل صفات الجوهر الإلهي هي صفات الجوهر الإنسان في أقصى درجات كمالها)[٣].

---

(١) انظر: ابن عربي: الفتوحات المكية ٥/ ٤١٧، وما بعدها، والجرجاني: التعريفات ص٣٨، وهوتسما، ورنولد، وباسيت، وهارتمان: موجز دائرة المعارف الإسلامية ١/ ٢٧٥، .

(٢) انظر: د. حسن حنفي: الاغتراب الديني عند فويرباخ ضمن كتاب دراسات فلسفية ص٤٠٤، الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.

(٣) انظر: فويرباخ: أصل الدين ص١٠، ١١، دراسة وترجمة: د. أحمد عبد الحليم عطية، الناشر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١١، ١٩٩١م.

وبهذا يعتبر فويرباخ أن التفكير في الله اغتراب عن التفكير في الإنسان، وفي تحقيقَ معنى الإنسان الكامل عنده نراه ينظر إلى الإنسانَ نظرة متعالية، فالإنسان عنده هو الذي خلق الإله على صورته ومثاله، والإنسان حينما يتعبد لله هو في الأصل يتعبد نفسه وجوهره، دون أن يشعر أنه انتزع لنفسه خير ما فيها، لكي يزيد من خصب تلك الصور التي أبدعها واخترعها لنفسه[١].

وتبعًا لهذا فإن الدين أصبح في فكر فويرباخ وهمًا يشكله الإنسان بمقتضى وعيه، ويتحول فيه من موجود ذي طبيعة خاصة، إلى موجود أسمى له كمالات خاصة يظن أنه يمتاز بها عن وجوده وطبيعته الأصلية، وبناء عليه فإن الإنسان من حقه أن ينتزع كل الكمالات الإلهية لنفسه لأنها في الحقيقة إنما وضعت لتعبر عن ذاته وحقيقته، وبهذا فإن الله في نظر فويرباخ (ليس إلا الإنسان المثالي، والإنسان على نحو ما ينبغي أن يكون، والإنسان كما ينبغي أن يكون يومًا)[٢].

وقد كتب الدكتور/ حسن مقال عن الاغتراب الديني عند فويرباخ، وصف فيه كل فلسفته وما ترمي إليه، وعلى الرغم من أنه أكد مرارًا وتكرارًا أن الأفكار التي في المقال لا تمس ديننا الحنيف، بل هي دراسة تنطبق على المسحية واليهودية والوثنية، أي الأديان السابقة على الإسلام وليست تنطبق على الدين الخاتم، وأنها دراسة نقدية لمقالات علماء الكلام وليس للدين في ذاته، ويشبه أن تكون تحريم الفقهاء لهذا العلم والتحذير منه[٣].

ورغم قوله: من أن أفكار المقال (كلها مسئول عنها فويرباخ وليس للباحث إلا العرض والشرح والتأويل)[٤]، وقوله: (ليس الباحث مسئولا أفكار فويرباخ، بل المسئولية تقع على عاتق فويرباخ وحده)[٥]، إلا أنه قد سار على نهجه وتبنى

(١) نقلًا عن: د. زكريا إبراهيم: مشكلات فلسفية (مشكلة الإنسان) ١٨٢، الناشر: دار مصر للطباعة والنشر - الفجالة. بدون رقم طبع وسنة نشر.

(٢) نقلًا عن المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) انظر: د. حسن حنفي: مقال الاغتراب الديني عند فويرباخ ضمن كتاب دراسات فلسفية ص٤٠٠.

(٤) انظر: المصدر السابق ص٤٠٣.

(٥) انظر: المصدر السابق ص٤٠٣.

فكره، بل أخذ فكرة الإنسان الكامل في تصورها الجديد الذي وضعه فويرباخ ووضعها نصب عينيه ولم يغفل عنها طوال مشروعه، وكانت أساسًا له فيما قدمه من نقد لعلم الكلام الأشعري، ولا أدل على ذلك من تسمية المجلد الثاني في مشروعه من العقيدة إلى الثورة باسم الإنسان الكامل أو الإنسان الواعي.

فقد أكد الدكتور/ حسن حنفي على أن ما وضعه القدماء تحت مسميات الذات والصفات والأفعال ما هو إلا حقيقة في الإنسان الكامل، يقول: (فكل المادة التي وضعها القدماء تحت هذا الاسم لا تشير إلى موضوع فعلي، بل تعبر عن موقف إنساني خالص تجاه موضوع مثالي . . .، وما ظنه على أنه وصف لله بالفعل هو في الحقيقة وصف للإنسان، ولما كان الله هو الكامل جاء وصفه وصفًا للإنسان الكامل)[١].

ويعتبر الدكتور/ حسن حنفي أن الدين في صورته القديمة يرفض التوحيد بين الله والإنسان، ويعطي الله ما هو حق للإنسان، ويسلب الإنسان ما هو حق له، يقول: (يثبت الإنسان لله إذن ما ينفيه عن نفسه، وبالتالي يكون الدين تجريدًا للإنسان واغترابًا عنه، الله هو ماهية الإنسان الذاتية، وكلما كان الله إنسانيًا كان ذاتيًا، وكما أن الإنسان لا يرى إلا ذاته، فإن الله أيضًا لا يرى إلا ذاته أي الإنسان، فالإنسان هو موضوع الله، ثم يغترب الإنسان وينزع ماهيته ووجوده من ذاته، ولا يعود التقدم للبشرية إلا إذا استرد الإنسان صفاته، وهذا هو تطور الدين من اليهودية إلى المسيحية، ونقول أيضًا من المسيحية إلى الإسلام لدينا أو إلى التنوير لديهم، فقد كان الله كل شيء في اليهودية حتى في الطعام ثم أصبح الله في الإنسان في المسيحية، ثم أصبح الله في الإنسان الكامل في الإسلام وعند فويرباخ)[٢].

وهنا يطل فويرباخ بتأثيره الطاغي[٣] في مشروع الدكتور/ حسن حنفي،

(١) انظر: د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/٥٥٥، ٥٥٦.

(٢) انظر: د. حسن حنفي: دراسات فلسفية ص٢١٨.

(٣) وكيف لا؟!! والدكتور/ حسن حنفي يعتبر فويرباخ بمثابة قناة النار التي يتطهر من خلالها كل

ويظهر تطابق المشروعين الغربي والعربي معًا، فبدلًا من يظهر الله في الصورة المتعالية المثالية، يصبح في فلسفة الدكتور/ حسن حنفي وفويرباخ صورة تشبيهية لوعي الإنسان بذاته وتحقيق صفاته وكمالاته.

والدكتور/ حسن حنفي كعادته يبحث في تراثنا الكلامي عن شيء يقارب به بين المفاهيم والمناهج الغربية الحديثة وبين الواقع الإسلامي، فيذهب إلى أن مسألة تحويل الإلهيات إلى إنسانيات ليس وليدة فويرباخ، بل هي مسألة قديمة في التراث الإسلامي لكنها لم تكتمل بسبب طغيان الفكر الأشعري، يقول: (هل الصفات إلهية أم إنسانية؟ وهل نظرية الذات والصفات والأفعال كلها نظرية في الله أم الإنسان؟ وبتعبير معاصر، هل الإلهيات إنسانيات مقلوبة؟ هذه العبارة لا شأن لها بما هو معروف عنها في التراث الغربي في الفلسفة الأوروبية المعاصرة في التاسع عشر عند فويرباخ، بل هو تعبير وضعه القدماء)[١].

وفي محاولة سحب نظرية فويرباخ في الإنسان الكامل والبحث عن سند لها في التاريخ الإسلامي، فإن الدكتور/ حسن حنفي يشير إلى الخلاف القائم بين الفرق الإسلامية والذي أورده الإمام أبو الحسن الأشعري في المقالات[٢] حول الصفات التي وردت في الشرع، وهل هي حقيقة في الله أم مجازٌ، وهل تقال هذه الصفات في الإنسان على الحقيقة أم لا، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (لقد وضع القدماء السؤال صراحة: هل الصفات في الله على الحقيقة وفي الإنسان على المجاز، أم في الله على المجاز وفي الإنسان على الحقيقة)[٣].

ويرى الدكتور/ حنفي أن هناك أربعة احتمالات في المسألة:

الاحتمال الأول: وهو كون الصفات في الله على الحقيقة وفي الإنسان كذلك.

= فيلسوف يريد الانتقال من المثالية إلى الواقعية، ويتأسف الدكتور/ حنفي لانتقال البعض إلى الماركسية دون أن يتطهر في قناة النار التي شبه فلسفة فويرباخ بها.

انظر: د. حسن حنفي: دراسات في الفلسفة الإسلامية ص٤٠٢.

(١) انظر: د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٥٥٢.

(٢) انظر: أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢/ ٣٦٢.

(٣) انظر: د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٥٥٢.

الاحتمال الثاني: وهو كون الصفات حقيقة في الله وفي الإنسان على المجاز.

الاحتمال الثالث: وهو كون الصفات في الله والإنسان على المجاز.

الاحتمال الرابع: وهو كون الصفات حقيقة في الإنسان وفي الله على المجاز.

ويرفض الدكتور/ حسن حنفي الاحتمالات الثلاثة الأولى ويذهب إلى اختيار الاحتمال الأخير؛ وذلك (لأن الإنسان له سمع وبصر وكلام ثم يسقط الإنسان خصائصه على غيره في ظروف نفسية واجتماعية معينة)[١].

والملاحظ أن الدكتور/ حسن حنفي أورد الخلاف في المسألة ليس على صورته القديمة، وإنما أورده على هيئة احتمالات يبطل بعضها ليتسنى له اختيار البعض، وهذا أمر طبيعي يتوافق مع منهج الدكتور/ حسن حنفي الذي اختاره لنفسه، فالوقوف على الخلاف ليس أهم عنده من إثبات أن جذور فكرته التي يبحثها موجود في التراث الإسلامي وإن كان الاختيار الذي وقف عليه ليس هو الاختيار السائد أو الاختيار المفروض.

وعلى الرغم من أن الاحتمال الأول هو قول أكثر أهل الكلام من معتزلة وأشاعرة، فإن الدكتور/ حسن حنفي يقول باستحالته بناءً على أن الله لا يدرك على وجه الحقيقة، ولا يمكن تصوره إلا بقياس الغائب على الشاهد، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (ولا يمكن أن تكون الصفات في وفي الإنسان معًا؛ لأنها تقوم كلها على قياس الغائب على الشاهد، والله هو الغائب والإنسان هو الشاهد، وهو أكثر تواضعًا وأقرب إلى الواقع، فالإنسان لا يعرف إلا نفسه ولا يقيس الآخر إلا على ذاته، طبقًا لقياس المجهول على المعلوم)[٢].

والحقيقة إن رفض الدكتور/ حسن حنفي لهذا الاحتمال استنادًا على رفضه لقياس الغائب على الشاهد يثير كثيرًا من التساؤلات حول منهج الدكتور/

---

(١) المصدر السابق ٢/ ٥٥٢، ٥٥٣.

(٢) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٥٥٢.

حسن حنفي، فكيف يتبنى الفكر الاعتزالي في الفكر الحديث وينادي به، وهو يرفض مثل هذا القياس الذي اعتمد عليه المعتزلة في كثير من المسائل الهامة والأصيلة في المذهب[١]، وكيف يرفض هذا الاحتمال وهو اختيار أكثر المعتزلة مع جمع الأشاعرة، ويقبل بالاحتمال الأخير وهو قول لأحد الجهمية وكثير من الشيعة.

أرى أن المسألة هنا ليست مسألة تحقيق أكثر مما هي مسألة توثيق، فالدكتور/ حسن حنفي اختار القول الذي يستطيع من خلاله التوثيق التاريخي للقول بأن كل الكمالات الواردة في النص القرآني بالنسبة للإله، هي في الحقيقة كمالات للإنسان وحقيقة فيه مجازا في الله، وهذا بدوره يحقق معنى فكرة الإنسان الكامل التي استاقها من فلسفة فويرباخ، وهذا معنى طرح القدماء للمسألة قديمًا.

ورغم ذلك فإن ما ذهب إليه الدكتور/ حسن حنفي من بطلان القول الأول بناءً على رفضه لقياس الغائب على الشاهد مردود عليه، بأن المتكلمين حينما اختاروا بأن الصفات التي ورد بها الشرع حقيقة في الله والإنسان معًا، قالوا بأن ذات الله تعالى وصفاته مخالفة في الحقيقة لذواتنا وصفاتنا، فإذا كنا نحتاج في الشاهد إلى حاسة السمع والبصر فإن الوضع يختلف في الغائب[٢].

هذا إذا كان التحقيق على أن قياس الغائب على الشاهد من الأقيسة المتفق علي استخدامها، والأمر ليس كذلك فبينما اتفق على استخدامه المعتزلة ومتقدمو الأشاعرة[٣]، ذهب متأخرو الأشاعرة إلى تضعيفه وسلكوا مسالك أخرى في

---

(١) انظر: القاسم الرسي: أصول العدل والتوحيد ١/ ١٢٥، ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، تحقيق: الدكتور/ محمد عمارة، الناشر: دار الشروق - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، والقاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص١٥١، ١٥٢، ١٥٨، ١٦١.

(٢) انظر: الشريف الجرجاني: شرح المواقف ٨/ ١٠٢.

(٣) انظر: أبو الحسن الأشعري: اللمع ص٢٧،، والباقلاني: تمهيد الأوائل ص٢٢٧، والقاسم الرسي: أصول العدل والتوحيد ١/ ١٢٥، والقاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص١٥١، ١٥٢، ١٥٨، ١٦١.

الاستدلال[١]، وقد استدل به البعض في مسائل ورفضه في مسائل أخرى[٢]، وهذا أمر لم يبينه الدكتور/ حسن حنفي.

وعليه فجمع المتكلمين على رفض كون الصفات حقيقة في الإنسان مجازا في الله؛ لاستلزام ذلك نفي صفات الباري ﷻ.

وعليه فالقول بإرجاع فكرة الإنسان الكامل بالمعنى الذي أخذه الدكتور/ حسن حنفي من فويرباخ إلى التراث الإسلامي الكلامي قول مرفوض ولا دليل عليه واستناد الدكتور/ حسن حنفي إلى الخلاف القائم ليس في محله وقياس مع الفارق؛ وذلك لأن الخلاف السابق الذي دار بين العلماء هو في أصله خلاف في الجانب الإلهي وليس له علاقة بما رمى إليه الدكتور/ حنفي من إثبات الجانب الإنساني القابع تحت الإلهيات كما يقول، أو تحويل الإلهيات إلى إنسانيات، بل الخلاف دائر حول إثبات الصفات للباري تعالى أو نفيها عنه، حتى من قال بنفيها وجعلها مختصة بالإنسان إنما أراد بذلك المبالغة في تنزيه الباري تعالى عن أن يتشبه في صفاته بصفات خلقه ردًا على بعض الطوائف التي كانت تقول بذلك، ومع ذلك فإنهم فرقوا بين الصفات التي تختص بالله والتي يشترك فيها مع الإنسان، فأثبتوا لله ما اختص به ونفوا عنه ما اشترك فيه، وقالوا: (لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلفه، لأن ذلك يقضي تشبيها، ففي كونه حيا عالما، وأثبت كونه: قادرا، فاعلا، خالقا؛ لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة، والفعل، والخلق)[٣].

---

(١) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار ١/ ٢٧٠، تحقيق: أ. د. أحمد محمد المهدي، الناشر: دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م، والرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي ٨/ ٦٤، تحقيق: الدكتور/ أحمد حجازي السقا، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

(٢) انظر: الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام ص١٠٦، والغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص٣٤٦.

(٣) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٧٣.

الأنسنة بين الأشاعرة والمعتزلة في فكر الدكتور/ حسن حنفي:

عندما يتتبع الدكتور/ حسن حنفي موضوعات ومسائل علم التوحيد بحثًا عن الإنسان الغائب كما يزعم، فإنه يقصد بهذا تتبع فرقة معينة بعينها ممن تحدثوا عن التوحيد وعلم الكلام ألا وهم الأشاعرة الذين يسميهم بالمتكلمين الأواخر أو بأنهم أصحاب الموقف اليميني في الإسلام[١]، والذين بسببهم ضاع الإنسان واختفى واستتر خلف العقائد، فهم الذين يجعلون أفعال الله تعالى مطلقة وشاملة لا تحدها حدود، ولا تقف أمامها قيود، وهؤلاء من خلالهم تم ترسيخ (إثبات أمر الله الذي يخص كل إنسان ويكيف حياته، فالإنسان جزء من هذا العالم، يسود عليه قضاء الله وقدره، وليس له قدرة مستقلة أو إرادة خاصة، وبالتالي فإنه ليس صاحب قرار أو مصدر تدبيره، والكسب الأشعري لا ينفصل عن الجبر في الحقيقة؛ لأن شرط الفعل الإنساني الحر هو إمكانية يولدها الله في الإنسان، فالفعل الإلهي ما زال هو الشارط، والفعل الإنساني هو الشرط، ولولا حدوث هذا الفعل الإلهي لما تحقق الفعل الإنساني)[٢].

أما المعتزلة أو المتكلمون الأوائل أو أصحاب الموقف اليساري في الإسلام، كما وصفهم الدكتور/ حسن حنفي فهم الذين أثبتوا (حرية الإنسان، واستقلال إرادته، وأنه خالق لأفعاله، وصاحب قرارته، وأن فعله أوليٌّ غير مشروط، وأن فعله أساس وليس تابعًا)[٣].

والدكتور/ حسن حنفي يشير هنا إلى مسألة من المسائل التي وقع فيها خلاف بين المعتزلة وبين الأشاعرة، وهي مسألة أفعال العباد وعلاقتها بقدرة الباري تعالى، وهذه المسألة تعتبر من أعقد المسائل الكلامية التي دار حولها

---

(١) اليمن واليسار في فكر الدكتور/ حسن حنفي هو عنوان المبحث الثالث من هذا الفصل بعون الله تعالى.

(٢) د. حسن حنفي: اليمين واليسار في الفكر الديني ص١٥، الناشر: دار علاء الدين للنشر - دمشق، دار الثقافة الجديدة القاهرة، ١٩٩٦م، بدون رقم طبع.

(٣) المصدر السابق ص١٦.

النزاع والجدال وكثر فيها ورود الاعتراضات على جميع المذاهب[١]، وذلك لأنها تمس من جهة حرية الإنسان ومسؤوليته تجاه أفعاله، ومن جهة أخرى القول بقدرة الله وهيمنته على الكون، وكونه الخالق لكل ما فيه من الحوادث، وكون كل الممكنات تستند إليه تعالى بغير واسطة إنسان أو غيره[٢].

وعلى رغم من الأهمية الكبرى التي أولاها علماء الإسلام لهذه المسألة وجهودهم المبذولة فيها، فإنهم لم يلتقوا فيها على رأي واحد وما استطاعوا أن يتفقوا على حلول مرضية تزيح الشبهة والشكوك حول أفعال الإنسان وتحديد المسؤولية المترتبة عليها، ونظرا لصعوبة المسألة، فقد رأى بعض العلماء أنها ليست قابلة للحل لا من قريب ولا من بعيد، ومهما طال بحثنا وجدالنا فيها فإننا لا نصل فيها إلى نتيجة مرضية للجميع، وعليه فقد قال الإمام الرازي قديمًا إن الحيلة تجاه هذه المسألة: (ترك الحيلة، والاعتراف بأنه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، وأنه لا يسأل عما يفعل وهم يسئلون)[٣].

وقد رأى فضيلة الإمام عبد الحليم محمود حديثًا أن هذه المسألة كانت السبب الأول والأخير في التنازع والشقاق الحاصل بين الفرق وعليه فإنها يجب أن تنتزع كلية من محيط الفكر الإسلامي، وأن تنتزع مما يسمونه علم الكلام، فإذا ما فعلنا ذلك فإننا نكون قد أزلنا سببًا هامًا من الأسباب التي تفرق المسلمين بسبب الاختلاف في العقيدة، ونكون بذلك ساهمنا بقسط وافر في سبيل التوحيد[٤].

لكن الدكتور/ حسن حنفي لم ينظر إلى تلك التعقيدات في المسألة، ولم يعتبر الرأي القائل بتوقف البحث فيها، ولم يبال بما ورد على المذاهب من

(١) سنقف على هذه الاعتراضات في الشق التطبيقي بعون الله تعالى عند الحديث عن المسألة مفصلة.

(٢) د. عبد الهادي الفضيلي: خلاصة علم الكلام ص١٥٠، الناشر: دار المؤرخ، بيروت لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

(٣) الرازي: الأربعين في أصول الدين١/ ٣٣٢.

(٤) د. عبد الحليم محمود: الإسلام والعقل ص١٢٤، الناشر: دار المعارف - القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٩٨م.

اعتراضات ومآخذ، ورأى أن في الفكر الاعتزالي بجانب الفكر الرشدي تظهر جوانب الحرية والأنسنة واضحة، وهم وحدهم في الفكر الإسلامي الكلامي المعنون بإثبات حرية الإنسان واستقلاله وإرادته، أما الفكر الأشعري ما هو إلا مذهب جبري محض ضاع الإنسان بسببه واختفى خلف ستائر العقيدة، يقول الدكتور/ حسن حنفي في حديثه عن اليمين واليسار في الفكر الإسلامي: (وفي النهاية لا أريد أن أعطي مفتاحًا وأقول أن اليمين واليسار في الفكر الإسلامي قد مثلته الأشاعرة والمعتزلة في تراثنا القديم، فالأشاعرة هم اليمين في الفكر الديني، والمعتزلة هم اليسار، وبالتالي تكون مأساتنا أننا بتكويننا الأشعري يمين، في حين أننا بوضعنا الاجتماعي وبداخلنا المحدود يسار أي معتزلة، وبالتالي يكون اختيارنا الفكري غير واقعنا المادي، وهنا تظهر ضرورة إعادة الاختيار الفكري حتى يتفق الفكر مع الواقع)[1].

وبهذا يتضح جليًا أن الدكتور/ حنفي يرى أن الأشاعرة وحدهم سبب أزمتنا الاجتماعية والفكرية المعاصرة، كل ذلك لأجل نقطة واحدة ألا وهي نظرتهم للفعل الإنساني والعلاقة بينه وبين قدرة الله المطلقة، لكن إذا كان الأمر بين المعتزلة والأشاعرة حيال هذه المسألة كذلك، فماذا يقول الدكتور/ حسن حنفي في المسائل الكثيرة التي وافق فيها رأي المعتزلة مذهب الأشاعرة؟ ولماذا يسعى إلى أنسنة العقيدة وموضوعتها وأدلتها بما في ذلك أدلة المعتزلة؟

والحق يقال إن نظرة الدكتور/ حسن حنفي إلى المذهب الاعتزالي والأشعري نظرة جزئية، نعم يوجد خلاف جوهري بين أصول المذهبين، لكن إذا تتبعنا كثيرًا من المسائل بينهما لوجدانها، إما أنها تتقارب بشكل كبير، أو أن الخلاف فيها خلاف لفظي، وليس أدل على ذلك من صفة الكلام التي قرر فيها الإمام الرازي أن الخلاف لفظي، وأنه لابد من تحرير محل النزاع بينهما حتى يتوارد النفي والإثبات على معنى واحد، فالذي يقوله المعتزلة من أن الله تعالى يجوز أن يكون متكلمًا بكلام قائم بالغير حق وصدق، والذي يقوله الأشاعرة من

(١) د. حسن حنفي: اليمين واليسار في الفكر الديني ص٣٢.

أنه تعالى يمتنع أن يكون متكلمًا بكلام قائم بالغير حق وصدق، إلا أن الكلام الذي يشير إليه المعتزلة له معنى، والكلام الذي يشير إليه الأشاعرة له معنى آخر، وهنا يقول الإمام الرازي: (والفريقان لما لم يشتغلوا بتخليص محل النزاع، لا جرم خفيت هذه المباحث والمطالب)[١].

وهكذا سنجد هذا الاختلاف اللفظي أو التقارب بين المعتزلة والأشاعرة في كثير من المسائل التي عالجوها والتي سنقف على بعضها في الشق التطبيقي بعون الله تعالى.

والسؤال الآن إذا كان الدكتور/ حسن حنفي صاحب نظرة تجديدية لعلم الكلام، فلماذا يصر على نقد المذهب الأشعري دون الاعتزالي، ولماذا لم يراع هذا التقارب في كثير من القضايا بين المذهبين؟

وبماذا يقارب المنهج الرشدي القائم على نقد علم الكلام كله بما في ذلك الاعتزالي والأشعري والشيعي، منهج حسن حنفي القائم على نقد المذهب الأشعري وحده.

أرى أن ابن رشد كان أصدق مع نفسه حينما تنبه لقرب مذهب المعتزلة من مذهب الأشاعرة في كثير من المسائل الكلامية حينما قال: (وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية)[٢]، ومن ثم قدم ابن رشد نقده لعلم الكلام ككل بناء على وجود هذا التشابه بين الفريقين.

أما الدكتور/ حنفي فإن نقده للأشاعرة ونصرته ومدحه للمعتزلة واستخدامه لبعض المفاهيم الغربية ومحاولة تطبيقها في الواقع الإسلامي أوقعه في كثير من التناقضات على مستوى المنهج والقضايا والنصوص، وهذا ما أباح لأحد نقاده أن يقول: (أول ما يلفت النظر وأكثر ما يلفت النظر في كتابات حسن حنفي قدرة كاتبها شبه اللامحدودة على مناقضة نفسه، فهو لا يضع قضية إلا لينفيها،

(١) الرازي: الأربعين في أصول الدين ص٢٥٢.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٤٩.

ولا يبدي رأيًا إلا ليقول بعكسه)[١].

والذي يظهر هذا التناقض ويؤكده هنا وينقض الأساس الذي بنى عليه الدكتور/ حنفي نقضه للفكر الأشعري مرة أخرى، هو أن الدكتور/ حسن حنفي لم ينظر إلى التطور الذي حدث داخل المذهب الأشعري، فمعلوم أن مفهوم الكسب الذي على أساسه قدم الدكتور/ حنفي كل نقده للأشاعرة لم يقف عند حده الأول، بل تطور شيئًا فشيئًا، متجهًا نحو إثبات نوع من التأثير لقدرة العبد في الفعل، وهذا ما نجده عند الإمام الباقلاني والإسفراييني[٢] [٣]، بل تقارب مذهب الأشاعرة تمامًا مع مذهب المعتزلة على يد إمام الحرمين الجويني الذي كان يجري على التقليد الأشعري في الشامل والإرشاد[٤]، ثم تغير الأمر في العقيدة النظامية وهو من أواخر ما كتب، حتى قال: (قد تقرر عند كل حاط بعقله عن مراتب التقليد في قواعد التوحيد، أن الرب ﷻ مطالب عباده في حياتهم وداعيهم

---

(١) د. جورج طرابيشي: ازدواجية العقل دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي ص٩، الناشر: دار بترا للتوزيع والنشر - دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، د. جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث ص١٠٥، وما بعده، وانظر أيضًا التأكيد على هذا التناقض: د. فؤاد زكريا: الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة ص٥٧، الناشر: دار الفكر - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

(٢) الإسفراييني (٤١٨هـ): إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران المعروف بأبي إسحاق الإسفراييني، أحد من بلغ حد الاجتهاد لتبحره في العلوم واستجماعه شرائط الإمامة من العربية والفقه والكلام والأصول ومعرفة الكتاب والسنة، رحل إلى العراق في طلب العلم وحصل ما لم يحصله غيره وأخذ في التدريس والتصنيف والإفادة، كان يقول: أشتهي أن أموت بنيسابور حتى يصلي علي جميع أهل نيسابور فتوفي بها ودفن بها.
انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان ١/ ٢٨، والزركلي: الأعلام ١/ ٦١.

(٣) انظر: الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ص٤١، ٤٢، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، الناشر المكتبة الأزهرية للتراث، ١٣٧١هـ، والإيجي: المواقف ٣/ ٢٠٨، والتفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ١٦٣، ١٦٤.

(٤) انظر الجويني: الإرشاد ص٢١٠، والجويني: الشامل في أصول الدين ص٣٧٩، تحقيق: فيصل بدير غوث، علي سامي النشار، سهير محمد مختار، الناشر: منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٦٩م.

إليها، ومثيبهم ومعاقبهم عليها في مآلهم، وتبين بالنصوص التي لا تتعرض للتأويلات بأنه تعالى أقدرهم على الوفاء بما طالبهم به ومكنهم من التواصل إلى امتثال الأمر . . . ، فمن أحاط بذلك كله ثم استراب في أن أفعال العباد واقعة على حسب اختيارهم واقتدارهم، فهو مصاب في عقله)[١].

وبهذا فإن إمام الحرمين الجويني بما انتهى إليه لا يكاد يختلف عن المعتزلة (إلا في تسمية فعل الإنسان كسبًا لا إيجادًا، وفي عدم ذهابه إلى أن مقدورات العباد لا تدخل في مقدورات الله، بل هي عنده مقدورة له بحكم خلقه للعبد وقدرته الحادثة)[٢].

فلماذا إذن يتجاهل الدكتور/ حسن حنفي هذا التقارب الذي حدث بين المذهبين في المسألة؟!! ثم قول الدكتور/ حسن حنفي بأن الكسب الأشعري هو جبر خالص وأنه أدى إلى تهميش الإنسان وضياعه، مردود عليه بأن مذهب الجبرية الخالصة الذي أسس له جهم ابن صفوان ينفي أي قدرة للعبد في الفعل مطلقًا لا فرق بين فعل اختياري أو اضطراري، فجهم يرى (أن الأنسان ليس يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وينسب إليه الأفعال مجازًا كما ينسب إلى الجمادات، كما يقال أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، . . . إلى غير ذلك)[٣].

وهذا المذهب كما هو واضح فيه تعطيل للتكليف، وإبطال للأمر والنهي ووصف أفعال الله بأنها لعب ولا حكمة فيها، ولا توافق غايات محمودة والله تعالى منزه عن ذلك، فإذا كان الإنسان مجبرًا فلِم الأمر والنهي ولم إرسال الرسل ولِم الثواب والعقاب.

---

(١) الجويني: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية ص٤٢، ٤٣، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

(٢) د. حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ٤٧٣، الناشر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٧٣.

أضف إلى ذلك أن القول بالجبر خلاف لما يجده العقلاء في أنفسهم؛ (لأن كل من رجع إلى نفسه يفرق في نفسه بين كل ما يرد من أمر ضروري لا اختيار له فيه وبين ما يختاره ويضيفه إلى نفسه، كما أن كل عاقل يفرق بين كل حركة ضرورية كحركة المرتعش، وحركة المختار ومن أنكر هذه التفرقة لم يعد من العقلاء . . .، ولو لم يكن للعبد اختيار كان الخطاب معه محالًا، والثواب والعقاب عنه ساقطين)[١].

ولا شك أن هناك فرقًا بين هذا المذهب الذي يقوم على سلب إرادة الإنسان كلية فلا قدرة له ولا اختيار، وبين المذهب الأشعري الذي يفرق بين الأفعال الاضطرارية التي تقع من العباد مع عجزهم عن ردها كحركات الحمى والارتعاش، والأفعال الاختيارية التي تقع بقدرة العبد وإرادته إلا أنها مسبوقة بإرادة الله[٢].

إذن فدعوى الدكتور/ حسن حنفي بأن الأشاعرة أغفلوا الجانب الإنساني وصبوا تمركزهم حول الله والرسول دعوة مردودة؛ وذلك لأن المعتزلة وإن جعلوا الإنسان حرًا في جميع أفعاله خالقًا لها، فإن الأشاعرة قدموا القدرة الإلهية على القدرة الإنسانية وفي الوقت نفسه لم يهملوا الجانب الإنساني، بل عملوا في كثير من القضايا التي عالجوها على إحداث توازن بين الجانب الإلهي والجانب الإنساني بما يتوافق مع الشرع ولا يلغي حرية العقل.

والغريب الذي يزيد التناقض هنا، هو أن الدكتور/ حسن حنفي نفسه يذهب إلى أن الجانب الإنساني والحديث عنه كان موجودًا في تراثنا الكلامي القديم، لكن نظرا لظروف نشأة علم الكلام لم يوضع الإنسان في موضع الصدارة، ولم يعط الأولوية الواجبة له، ولكن يفهم ضمنًا ويقرأ بين السطور، (صحيح أن تراثنا الكلامي القديم يغفل البعد الإنساني؛ لأن الإنسان كان موجودًا بالفعل، وهو

---

(١) الإسفراييني: التبصرة في الدين ص١٠٧، والتفتازاني: شرح العقائد النسفية ص٥٨.

(٢) انظر: أبو الحسن الأشعري: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ص٧٤، ٧٥، الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٨٤.

حامل الوحي، وصانع الحضارة، وفاتح البلاد، ولكن التنزيه هو الذي كان موضع الخطر من الداخل من اتجاهات التشبيه والتجسيم، أو من الخارج من الوثنية والشرك وتعدد الآلهة)[١].

وهنا يبرر الدكتور/ حسن حنفي عدم اهتمام المتكلمين بالجانب الإنساني؛ بأنه كان موجودًا بالفعل، ولم يكونوا بحاجة إلى مناقشة قضاياه، وإنما الاهتمام الأكبر انصب على العقيدة وذلك لكثرة ما يحيط بها من شبهات يجب ردها.

وفي ظني أن الاهتمام بالعقيدة هو في ذات الوقت اهتمام بالإنسان، فما حديث علماء الكلام عن أدلة وجود الله إلا لأجل الإنسان الذي طلب الدليل ولم يرتض إلا بالنظر والاستدلال، وما حديثهم عن الصفات الواجبة لذات الله تعالى إلا لتوضيحها للإنسان الذي يريد أن يعرف صفات ربه الذي يعبده حتى يتيقن أنه يستحق العبادة، وكذلك الكلام يكون في مبحث الأفعال، وما الحديث عن النبي وصفاته وعصمته إلا لأجل الإنسان والاهتمام به وتنظيم حياته وشؤونه؛ وذلك من خلال تعريفه بالنبي الذي بعثه الله ليعلمه ما لم يستطع أن يتعلمه بعقله من أمور دينه ودنياه، وما الحديث عن الآخرة إلا لبيان ما يحدث فيها من سعادة وشقاء للإنسان.

ومع ذلك يقال: إن موضوع أي علم هو ما يبحث فيه ذلك العلم عن عوارضه الذاتية[٢]، ولا يجوز لنا الاعتراض على علم تم تحديد موضوعه؛ لأجل أنه لا يبحث مسألة لم تختص به، بل لها جوانب اجتماعية أخرى، فكما لا يجوز لنا الاعتراض على علم الرياضيات بأنه لم يبحث الجانب الإلهي وأهمله، فكذلك لا يجوز لنا الاعتراض على علم الكلام أو علم التوحيد بأنه أهمل الجانب الإنساني وأغفله؛ وذلك لأن من وضعه حدد موضوعه بأنه البحث في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، (إذ يبحث فيه عن أعراضه الذاتية أعني عن صفاته الثبوتية والسلبية وعن أفعاله إما في الدنيا كحدوث العالم أي إحداثه وإما في الآخرة

(١) د. حسن حنفي: التراث والتجديد ص١٣٣، ودراسات إسلامية ص٣١٥.

(٢) قطب الدين الرازي: تحرير القواعد المنطقية ص٦٩.

كالحشر للأجساد وعن أحكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الإمام في الدنيا من حيث أنهما واجبان عليه أم لا والثواب والعقاب في الآخرة من حيث أنهما يجبان عليه أم لا)[١].

ثم إذا جارينا الدكتور/ حسن حنفي في أن علم الكلام خاصة الأشعري منه أهمل الإنسان وأغفله وكان السبب في استتاره خلف العقائد، أتكون ردت الفعل المعاكسة من الدكتور/ حسن حنفي هي الحل، بأن نركز على الإنسان وحده ونغفل العقائد بجميع موضوعاتها، أم أننا نهتم بالإنسان مع الحفاظ على الثوابت والأصول العقائدية.

نعم نحتاج إلى تجديد، لكن أن يأتي التجديد ويهدم كل الثوابت والأصول ويستبدلها بالإنسان، بحجة أن القضايا العقدية التي تم علاجها في العصور السالفة تغيرت أشكالها في العصر الحديث، فهذا أمر غير مقبول؛ وذلك لأن صحة قضية ما لا تتغير بتقلب أحداث الزمان وامتداده، خاصة إذا كانت هذه القضية تعالج أمرًا من أمور الدين وأصلًا من أصوله الثابتة[٢].

❁ ❁ ❁

(١) الإيجي: المواقف ١/ ٣٦.

(٢) شبلي النعماني الهندي: علم الكلام الجديد ص١٦، ترجمه وتقديم: جلال سعيد الحنفاوي، مراجعة: السباعي محمد السباعي، الناشر: المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

المبحث الثاني
المناهج التأويلية الحديثة (الهرمينوطيقا، الفينومينولوجيا) وآثارها في نقد الأشاعرة عند حسن حنفي

أنسنة الوحي والتراث وفكرة الإنسان الكامل التي استقاها الدكتور/ حسن حنفي من الفكر الغربي الحديث وجعلها أساس مشروعه التجديدي، تحتاج إلى أدوات وآليات تتيح تطبيقها وتكسبها قابلية وواقعية، ومن هنا لجأ الدكتور/ حسن حنفي إلى الفكر الغربي مرة أخرى ليبحث عن هذه الآليات والأدوات، فوجد أن تمام هذا المشروع، وإتاحة تطبيقه في العلوم الإسلامية لا يتحقق إلا بمنهج التأويل الظاهراتي الفينومينولوجي وذلك كمرحلة ثانية مبنية على مرحلة سابقة متمثلة في التأويل الهرمينوطيقي.

فالتأويل الفينومينولوجي وإن اختلف في نشأته عن منهج التأويل الهرمينوطيقي، إلا أنهما في نظر الدكتور/ حسن حنفي متكاملان، أو على التحقيق بينهما تقارب من حيث المفهوم ومن حيث التطبيق، فكما أن التأويل الفينومينولوجي لا يرتبط بقيود فكذلك التأويل الهرمينوطيقي، وفي الغالب يأتي التأويل الهرمينوطيقي في نظر أصحابه ليتوج الجهد الظاهراتي الفينومينولوجي الاستعاضة عن المناهج العلمية في العلوم الإنسانية انطلاقًا من فهم الذات والإطاحة بالمعارف السابقة العالقة والمحيطة بها[1]، وإن كان بينهما تقدم بحسب الظهور والترتيب فالهرمينوطيقا أولًا ثم المنهج الفينومينولوجي ثانيًا.

والدكتور/ حسن حنفي يعد الممثل الحقيقي لتطبيق هذين المنهجين في التراث العربي، خاصة في علم أصول الدين من خلال مشروعه التجديدي

(١) انظر: د. عمارة ناصر: اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي ص١٥، الناشر: دار الفارابي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

الخاص به والذي سطره في كتابه التراث والحداثة ومن بعده كتابه من العقيدة إلى الثورة.

ويأتي هذا المبحث ليبين مفهوم كل من المنهجين، وكيفية استخدام الدكتور/ حسن حنفي لهما، كما يسلط هذا المبحث الضوء على محاولة استخدام الدكتور/ حسن حنفي هذين المنهجين في أنسنة التراث الكلامي ونقد المنهج الأشعري، مع بيان مدى مخالفتهما لقواعد ومبادئ الواقع الإسلامي.



المطلب الأول
الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا في الفكر الغربي

قبل الوقوف على رؤية الدكتور/ حسن حنفي وتنظيره للهرمينوطيقا والفينومينولوجيا، يسلط الباحث الضوء أولًا على مفهوم كل من المصطلحين وتطوره.

أولًا- مفهوم الهرمينوطيقا وتطورها:

* جذور المصطلح ونشأته:

اختلف الباحثون حول البذور الأولى لتفسير ونشأة مصطلح الهرمينوطيقا، وذلك على اتجاهات ثلاثة:

الاتجاه الأول: وفيه يذهب أصحابه إلى أن المادة الأولى التي تشكل منها المصطلح ترجع إلى اللفظ الإغريقي Hermenia ومنه اشتقت الكلمة الإنجليزية، Hermeneutics، والتي تعني التفسير والتوضيح وإزالة الغموض عن الموضوع، وأصحاب هذا الرأي يرون أن المصطلح (كان يقصد به ذلك الجزء من الدراسات اللاهوتية المعنيُ بتأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية أو رمزية تبعد عن المعنى الحرفي المباشر، وتحاول اكتشاف المعاني الحقيقية والخفية وراء النصوص المقدسة)[١].

الاتجاه الثاني: يرى فيه الباحثون أن هناك ارتباطًا وثيقًا بين الجذور المعرفية لمصطلح الهرمينوطيقا وبين هرمس[٢] رسول الآلهة عند الإغريق بوصفه

---

(١) د. معتصم سيد أحمد: الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة ص١٨، الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

(٢) هرمس: أُختلف حول العصر الذي وجد فيه، فهناك من يرى أنه عاش في القرن الثالث. وهناك من يقول إنه وجد في القرن الرابع قبل الميلاد. وقد اختلف أيضًا في موطنه فشخصية هرمس =

كان يتقن لغة الآلهة، ويفهم ما كان يجول بخاطرهم، ثم يترجم مقاصدهم وينقلها إلى أهل الفناء من بني البشر، وقد جاء في موسوعة كمبريدج وصف هذا الترابط بـ(أن الإله هرمس Hermes الذي يُعزى إليه اختراع كل من اللغة والكتابة، يقع موقعًا ما في أصل كلمة هرمينوطيقا Hermeneutics، بوصفه رسول الآلهة فقد كانت مهمته أن ينقل الكلمة الإلهية إلى بني البشر، فيكون وسيطًا بين مملكة الآلهة وبين عالم الكدح البشري)[١].

ووجه الترابط هنا بين نشأة جذور مصطلح الهرمينوطيقا وبين هرمس، أن اسم هرمس مرتبط بوظيفة معينة، وهو تضييق الفجوة بين العالمين الإلهي والبشري وترجمة ما هو وفق نطاق الفكر البشري إلى مجموعة من الصور والأشكال المعرفية يتمكن من خلالها العقل الإنساني الاطلاع على الخفي فيها، وهو في هذه الحالة يقوم بعملية تحويل ما هو خارج الفهم إلى مجال الفهم، وذلك من خلال قدرته على صياغة كلمات مفهومة تعمل على إزاحة الغموض القابع وراء القدرة البشرية على التعبير، وهرمس في هذه الحالة يقوم بدور الوسيط بصفته المترجم أو المؤول أو المفسر لمضمون النص المخاطب به[٢].

= ترتبط بعدة حضارات مختلفة، فالفرس يقولون إنه ولد في فارس، والبابليون يدعون نسبته إليهم، والمصريون واليمنيون يعدونه من أجدادهم، واليونانيون والرومان يعتبرونه أحد آلهتهم، وهو في اليهودية والمسحية شخص مقدس، وقد عرف هرمس بتسميات مختلفة، فقد عرف في الفُرس بـ(انبجهد)، وسماه اليهود (أنوس، أنوخ، خنوخ) وسماه الصابئة بـ(بوذا سيف)، وقيل إنه النبي إدريس عند المسلمين.

انظر: لويس مينار: هرمس المثلث العظمة أو النبي إدريس ص٥، ٦، ترجمة: عبد الهادي عباس، الناشر: دار الحصاد للنشر والتوزيع - سوريا، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

(١) رمان سلان: موسوعة كمبريدج في النقد العربي (من الشكلانية إلى ما بعد البينوية) ٨/ ٣٩٩، مراجعة وإشراف: ماري تريز عبد المسيح، ترجمة: جمال الجزيري، خيري دومة، عادل مصطفى، محمد السعيد القن، يمنى طارق الخولي، إشراف: د. جابر عصفور، الناشر: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٦م.

(٢) انظر: د. معتصم سيد أحمد: الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي ص١٨، وجنات بلخن: السرد التاريخي عند بول ريكور ص١٤٨، الناشر: دار الأمان - الرباط، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م.

الاتجاه الثالث: أصحاب هذا الاتجاه يرفضون ربط المصطلح بهرمس الرسول، ويرون أن هذا نوع من الالتباس في دلالة المصطلح؛ وذلك لأن الأوصاف التي تدل عليها الهرمسية[١] تخبر أن هرمس كان يبلغ حرفيًا وينجز كاملًا ما وُكل بتبليغه، وأنه كان ينحصر نشاطه في ترجمة أو نقل وإيضاح العبارات المبهمة الغريبة إلى لغة مفهومة ومستعابة للجميع دون أن يتدخل في المعنى الباطني للنص، وعليه فأصحاب هذا الاتجاه يفرقون بين التأويل وبين المعنى التكهني للنص، ويجعلون وظيفة التأويل الشرح والترجمة والإيضاح، ووظيفة الهرمينوطيقا إيضاح وتفسير المعاني الخفية في النص[٢].

وبغض النظر عن الجذور اللغوية لمصطلح الهرمينوطيقا، فإن المصطلح يرجع في أول دلالته وقبل تطوره إلى معنى التفسير العلمي أو المؤول والمترجم، وهذا ما أيده الدكتور/ حسن حنفي عندما أشار إلى استخدام أرسطو لهذا المصطلح في منطق القضايا، حيث قال: (إن لفظ الهرمينوطيقا لفظ يوناني «بيري هرميناس» وضعه أرسطو كجزء من أجزاء المنطق، ويعني به وكما ترجمه المناطقة «العبارة»، قضية العبارة هي الكتاب الثاني من كتب المنطق بعد كتاب المقولات، أي كيف تفسر العبارة؟)[٣]، ويقول في موضع آخر: (الهرمينوطيقا كلمة يونانية، وقد كان كتاب العبارة هو الكتاب الثاني لأرسطو . . . ، فاللفظ يوناني ثم بعد ذلك تحول من اللفظ اليوناني في مبحث العبارة إلى قضايا التأويل والتفسير، هذه

---

(١) الهرمسية أو الفلسفة الهرمسية (HERMETISME): تطلق على مجموعة عقائد يظن أنها ترجع إلى الكتب المصرية القديمة المسماة كتب توت TOTH المثلث العظمة، هذه العقائد معروضة في نصوص يونانية يحوم الشك حول أصلها وتاريخها.
انظر: أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية ١/٥٥٦.

(٢) انظر: هانس غيورغ غادامير: فلسفة التأويل (الأصول المبادئ الأهداف) ص٦١، ٦٢، ترجمة: محمد شوقي الزين، الناشر: منشورات الاختلاف - الجزائر، المركز الثقافي العربي - المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م، و د. معتصم سيد أحمد: الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي ص١٩.

(٣) د. حسن حنفي: الهرمينوطيقا والتأويل (ضمن كتاب الاجتهاد الكلامي الصادر عن مجلة قضايا إسلامية معاصرة) ص٣١٥، الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر - بيروت، ٢٠٠٣م.

العبارة كيف نفهم؟ كيف نقرأ؟)[١].

ويقصد من ذلك الدكتور/ حسن حنفي، أن أرسطو جعل الهرمينوطيقا دالة على قضايا العبارة، كإشارة لما يحمله اللفظ من الدلالة على تفسير هذه العبارة وما تحمله من معاني.

وهذا ما جعل البعض يذهب إلى أن الهرمينوطيقا في بيئتها القديمة تقترب إلى حد كبير من التأويل وتعادله؛ وذلك لأن المصطلح يفهم منه غالبًا الدلالة على العلم الذي يتضمن قواعد التفسير[٢].

* استخدام المصطلح وتطوره في العصر الحديث:

المصطلحات المعرفية وإن احتفظت بألفاظها، إلا أنها عادة ما تتغير مفهوماتها بحسب المقصد الفكري المراد استخدامها فيه عبر تطور الزمن، ومصطلح الهرمينوطيقا لم يبق على حاله بل اتسع معناه ومجاله، فبعد أن كان في أصله مصطلحا مدرسيا لاهوتيا، يدل في نشأته الأولى على النظام المعرفي أو العلم الذي يحتكم إلى مجموعة من المبادئ والقواعد لتفسير الكتاب المقدس أو النصوص الدينية التي تتطلب تفسيرًا بسبب غموض معناها الذي نشعر به إزاء الاغتراب، إلى أن يصبح هذا المعنى مقبولًا منسجمًا مع العقائد الإيمانية[٣].

تغير معنى المصطلح واتسع ليشمل كل ظاهرة يتطلب معناها تفسيرًا، سواء كان هذا التفسير متعلقا بإزالة الغموض عن نص ديني نشعر فيه بالاغتراب، أو متعلقا بأي معنى آخر نواجهه في أي موقف لا نستطيع أن نجعله متوافقًا مع عالمنا أو مندمجًا فيه، وهذا الاغتراب العام كما يصوره لنا بعض الباحثين (يمكن

---

(١) د. حسن حنفي: الهرمينوطيقا وعلوم التأويل (ضمن كتاب إشكاليات التأويل الصادر عن مجلة قضايا إسلامية معاصرة) ص٨٨، ٩١، الناشر: دار الفلاح للنشر والتوزيع - بيروت، العدد التاسع عشر، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

(٢) انظر: د. محمد جواد رحمتي: مناهج البحث الحديث للدراسات الدينية ص١٧٦، الناشر: مكتبة الصدوق - العراق، الطبعة الأولى، ١٣٩٤م.

(٣) انظر: د. سعيد توفيق: في ماهية اللغة وفلسفة التأويل ص٨٦، الناشر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

أن يحدث على سبيل المثال عندما ننهمك في محادثة أو نواجه عملًا فنيًا ما أو نتأمل أحداثًا تاريخيا، حيث تبدأ هنا مهمة التفسير، ففي كل هذه الحالات يجب أن يتكلف العامل الهرمينوطيقي بعبوره الهوة بين العالم المألوف الذي نمكث فيه والمعنى الغريب الذي يرفض أن يستوعب فيه آفاق عالمنا)[١].

* ماخر[٢] وتأسيس الهرمينوطيقا:

يعتبر شلر ماخر المؤسس الحقيقي للمنهج الهرمينوطيقي في الفلسفة الحديثة، بعد أن عمل على جعلها ذات دلالات معرفية مختلفة لا تؤسس لفهم النص الديني فحسب، بل فهم جميع نصوص العلوم المختلفة الدينية، والتاريخية، والسياسية، والاجتماعية، والقانونية، ومع هذا التوسع الذي أحدثه ماخر للمصطلح ظهرت البوادر الأولى لإدخاله في دائرة البحث الفلسفي[٣].

ومن هنا أدخل شلر ماخر الهرمينوطيقا إلى مرحلة جديدة تجاوزت المرحلة التقليدية المختصة بتفسير الكتاب المقدس، وجعلها حاضرة في كل النصوص، فلم تعد الهرمينوطيقا منذ ماخر تأويلًا للنص بل قانونًا عامًا لفهم أي نص إلهيًا كان أو غيره[٤].

---

(١) المصدر السابق ص٨٧.

(٢) شلر ماخر (١٨٧٤-١٩٢٨م): فيلسوف ألماني نشأ وعاش في برلين وشغل كرس اللاهوت في جامعتها لأكثر من عشرين سنة حتى عد مؤسس علم اللاهوت البروتستانتي، حظي بشهرة كبيرة بفضل أعماله في علم التأويل خاصة التأويل الهرمينوطيقي، له أعمال كثيرة من أهمها المنهج المتعالي والمنهج السيكولوجي، ووضع الإنسان في العالم،

انظر: روني إلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ص٢/ ٢٤، ٢٥، تقديم: شارل حلو، مراجعة: جورج نخل، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، رينيه ويليك: تاريخ النقد الأدبي الحديث ٢/ ٥٩٥، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، الناشر: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩١م.

(٣) انظر: د. معتصم سيد أحمد: الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي ص٢٣.

(٤) انظر: الحبيب أبو عبد الله: مفهوم الهرمينوطيقا الأصول الغربية والثقافة العربية ص١٦٨، مجلة فصول، الهيئة العامة المصرية للكتاب، العدد ٦٥، ٢٠٠٤م، ومعتصم سيد أحمد: الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي ص٢٨.

ولهذا السعي عد البعض ما فعله ماخر تأسيسًا لعلم هرمينوطيقي جديد له قواعده وخصوصيته المستقلة، وذلك من خلال توفير فهم وتفسير صحيح لكل نص أيًا كان نوع هذا النص، وأنه يرجع إليه (الفضل في نقل المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون علمًا أو فنًا لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص. وهكذا تباعد شلر ماخر بالتأويلية الحديثية بشكل نهائي عن أن تكون في خدمة علم خاص، ووصل بها إلى أن تكون علمًا بذاتها يؤسس الفهم وبالتالي عملية التفسير)[١].

* القواعد الأساسية للهرمينوطيقا عند شلر ماخر:

لاحظ ماخر أن الهرمينوطيقا التقليدية التي وجدها عند أسلافه منحصرة في إيجاد معنى النص وليس أي نص بل النص الديني فحسب، كما أنها ليست مبنية على قواعد ومبادئ تجعلها علمًا بذاتها، لذا عمل على تحويل مسارها وانفتاحها على جميع العلوم والنصوص.

فإذا كانت الهرمينوطيقا القديمة تبحث عن معنى النص، فإن هرمينوطيقا ماخر تدور وتسأل عن الفهم، كما أنها تجاوزت النصوص الدينية إلى أنماط أخرى من النصوص المختلفة والمتنوعة، فالهرمينوطيقا وفق هذا الاعتبار يمكن حدها عند شلر ماخر بأنها: (فن فهم الخطاب بصورة عامة مكتوبًا كان هذا الخطاب أم شفويًا)[٢].

ومن هذا التحديد لمعنى الهرمينوطيقا انطلق ماخر لتأسيس قواعد ومبادئ يتوصل من خلالها المفسر أو المؤول إلى فهم النص فهمًا صحيحًا، وكان الحافز وراء تأسيس هذه المبادئ هو تجنب سوء فهم النصوص أو الخطأ في تفسيرها؛ وذلك لأن سوء فهم خطاب ما، هو الذي يولد الحاجة إلى الفهم الصحيح من خلال البحث عن المبادئ والشروط التي توفر ذلك الفهم وتجعلنا نتجنب الوقوع في الخطأ.

---

(١) انظر: د. نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص٢٠، الناشر: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

(٢) الحبيب أبو عبد الله: مفهوم الهرمينوطيقا الأصول الغربية والثقافة العربية ص١٧٠.

وتبعًا لهذا المفهوم الجديد الذي وضعه ماخر للهرمينوطيقا بدأ بوضع أسس وقواعد عامة لها، تنحصر هذه المبادئ في بعدين هامين، هما:

١- **الجانب اللغوي (التأويل النحوي)**: وهذا البعد يهدف إلى فهم الخطاب فهما لغويًا؛ وذلك من خلال فهم لغة كتابة النص ونوعية العلاقة التي تنظمها، ومعرفة ما يتصل بخصائصها وبناها وأنظمتها المعجمية والنحوية[١].

٢- **البعد الذاتي (التأويل النفسي)**: وفيه يهدف ماخر إلى فهم الخطاب فهما جزئيًا، وذلك من خلال اعتباره فكرا فرديًا ومجهودًا ذاتيًا أبدعه المؤلف وأحدثه، ويقصد بهذا التركيز على الكيفية والخصوصية التي انبثق منها فكر المؤلف، ومعرفة الإطار الكلي الذي يميز حياة المؤلف النفسية والتاريخية[٢].

وتظهر العلاقة بين البعدين عند ماخر في كون الخطاب وسيطًا لغويًا ينقل فكر المؤلف وتجربته التاريخية إلى القارئ، ففهم خطاب ما يتطلب إعادة بناء أجزائه الأصلية التي تكون منها، وبما أن الخطاب صادر عن شخص ما، فهذا الشخص له حالته الخاصة التي عاشها وأثرت على إنتاجه الفكري، وفهم خطابه يتطلب إعادة التجربة الأصلية التي عاشها المؤلف والوقوف على أهم تفاصيلها، وهذا يتطلب فهم ظروف حياته واتجاهاته ونفسيته وأسلوبه، والفهم بهذا المعنى يعد إعادة إنتاج للإنتاج الأصلي، أو خلقا جديدا للخلق الأصلي[٣].

لا يقف الأمر عند هذا الحد بل إن ماخر توسع أكثر من ذلك في وضع مبادئه الهرمينوطيقة حينما استعان بمفهوم التخمين أو التنبؤ الذي يجعل القارئ يعيش على المستوى الذهني والخيالي لتجارب المؤلف وأفكاره التي أنتجت الخطاب الخاص به.

---

(١) انظر: د. نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص٢١، و د. معتصم سيد أحمد: الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي ص٢٩، والحبيب أبو عبد الله: مفهوم الهرمينوطيقا الأصول الغربية والثقافة العربية ص١٧٠.

(٢) انظر: المصادر السابقة نفس الصفحات.

(٣) انظر: الحبيب أبو عبد الله: مفهوم الهرمينوطيقا الأصول الغربية والثقافة العربية ص١٧٠.

ويعد التخمين أو التنبؤ أمرا مهما عند ماخر ليس فقط في فهم خطاب المؤلف، بل في فهم الخطاب أفضل مما فهمه صاحبه، وهذا يتضح من خلال إصراره على أن يفهم المفسر النص كما يفهمه مؤلفه، ثم بعد ذلك يفهمه بشكل أفضل من المؤلف، فالهرمينوطيقي الحذر في نظر ماخر عليه أن يعرف الأشياء التي لم يكن المؤلف على علم أو وعي بها، لكونها قريبة جدا منه[١].

ولقد انتقد غادامير[٢] فلسفة ماخر الهرمينوطقية، ومحاولة استرداده الظروف الأصلية التي عاشها المؤلف واسترجاعها، ودعوته إلى فهم الكاتب أكثر مما فهم هو نفسه، بأن هذا ما هو إلا محاولة إعادة بناء معنى مضى وانقضى، ويعتبر غادامير إعادة بناء الظروف الأصلية التي عاشها المؤلف، مثل إعادة أي مشروع لا طائل من ورائه في نظر تاريخية وجودنا، يقول: (إن التأويلية التي اعتبرت الفهم إعادة بناء للأصل ليست أكثر من نقل معنى ميت)[٣].

لذا فإن غادامير حاول أن يتجاوز هدف ماخر من جعل الهرمينوطيقا مجرد إعادة بناء الخبرة الذهنية من خلال تتبع حالته النفسية والتاريخية، وقراءة النص في ظل الأفق الذي عاشه الكاتب، ليعطي معنى جديدا يتمثل في إعطاء دفعة أخرى من حيث علاقة النص بقارئه وعلاقة ذلك بالتجربة الحالية التي يعيشها هذا القارئ أو المؤول[٤].

---

(١) انظر: دايفيد جاسير: مقدمة في الهرمينوطيقا ص١٢١، ترجمة: وجيه قانصو، الناشر: الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف - الجزائر، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٧م.

(٢) هانز جورج غادامير (١٩٠٠-٢٠٠٢م): فيلسوف ألماني من أهم المنظرين للهرمينوطيقا الفلسفية في القرن العشرين، انطلق من فينومينولوجيا هوسر وأنطلوجيا الفهم عند هايدجر، وتجاوزهما لاحقا ليكون صيغة مميزة من الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية، وجه انتقادا شديدا إلى فكرة المنهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية، من أهم أعماله الحقيقة والمنهج.
انظر: حسام الدين درويش: إشكاليات المنهج في هومينوطيقا بول ريكور ص٥١، الناشر: المركز العربي للدراسات للأبحاث ودراسة السياسيات - بيروت، ٢٠١٦م.

(٣) هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية ص٢٥٢، ترجمة: د. حسن ناظم، علي حاكم صالح، راجعه عن الألمانية: د. جورج كتورة، الناشر: دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية والثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧.

(٤) هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية ص٢٤٤.

والحقيقة إن هذا موجود في فلسفة ماخر وإن لم يصرح به، فبنفس فكرة التخمين والتنبؤ التي استخدمها ماخر يمكن القول بأن الهرمينوطيقا الجديدة التي أسسها ماخر مهدت الطريق للقفز على خطاب المؤلف وفرضت عليه مفاهيم وأشياء لم تكن من قصده أصلا، وهذا بدوره أدى إلى استبدال مفهوم المؤلف كليًا، وبالتالي أدى إلى موت فكرته والطغيان عليها بفكر آخر تماما بدعوى أنه الأقرب لروح العصر، وسيتضح هذا جليًا في التطبيق العربي من خلال تنظير دكتور حسن حنفي للهرمينوطيقا.

*** ولهلم ديلتاي[1] وتطور مفهوم الهرمينوطيقا:**

ما أثاره ماخر في تأسيس قواعد الهرمينوطيقا المتمثلة في مراعاة جانبي الخطاب اللغوي والنفسي وإدخال التنبؤ أو التخمين كعامل مساعد لفهم خطاب المؤلف، مهد الطريق أمام ديلتاي لصياغة نظريته التي حاولت أن تسحب الهرمينوطيقا إلى جانب العلوم الإنسانية وفصلها عن العلوم الطبيعية.

فلقد نظر ديلتاي إلى الفهم فرأى أنه السمة البارزة التي تتميز بها العلوم الإنسانية، وذلك في مقابل الشرح الذي تتميز به العلوم الطبيعة، ومن هنا كان جل اهتمامه هو جعل الهرمينوطيقا الباحثة عن ماهية الفهم هي أساس العلوم الإنسانية، وبهذا اتخذت الهرمينوطيقا شكلا جديدًا وخطت خطوة إلى الإمام، (فإذا كانت هرمينوطيقا ماخر تأسيسية تاريخية تبحث في القواعد والمعايير المنهاجية العامة التي تجعل من الفهم فنًا أو علمًا ممكنًا، فقد طورها ديلتاي لتصبح المنهج العام لفهم العلوم الإنسانية بوصف الفهم ميزة لها)[2].

---

(١) **ديلتاي (١٨٩٥-١٩١١م)**: فيلسوف ومؤرخ ألماني ولد في مدينة بيرش، كان أبوه قسيسًا على مذهب الكنيسة البروتستانتية، درس اللاهوت واهتم بالتاريخ والفلسفة حتى حصل على الدكتوراه المؤهلة للتدريس في الجامعة، عين أستاذا في جامعة بازل في سويسرا ومنها انتقل إلى جامعة كيل في بريطانيا، له مصنفات عديدة أشهرها (العالم الروحي).
انظر: د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة ١/ ٤٧٥، ٤٧٦.

(٢) د. محمود سيد أحمد: ديلتاي وفلسفة الحياة ص١١، الناشر: دار التنوير - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

ومع هذا التطور الحاصل نلمح تضييق مجال الهرمينوطيقا، فبعد أن كانت فنًا وعلمًا يهدف إلى الوصول إلى فهم الخطاب بشكل عام، أصبحت علمًا على الفهم الذي بوصفه المادة الرئيسة التي تميز منهج العلوم الإنسانية عن منهج العلوم الطبيعة -الشرح-.

وأهم ما يميز نظرية ديلتاي هو اهتمامه بذات القارئ أو المؤول أو ما يسميه بالذات العارفة، وتساؤله ما الذي يجعله قادرا على فهم خطاب المؤلف؟

فإذا كان قد ماخر بدأ بذات المؤلف فإن ديلتاي يعكس ذلك ويبدأ بذات القارئ، فعملية الفهم عند ديلتاي تقوم على نوع من الحوار بين ذات القارئ وذات المؤلف، ولكي يفهم القارئ المؤلف فلابد أن يقوم بإسقاط التجربة الحياتية التي يعيشها على النص الذي يريد فهمه، والقارئ عند ديلتاي لا يستطيع أن يفهم مقصود المؤلف ما لم يقارب بين تجربته الشخصية وبين تجربة المؤلف، كما أن الإنسان لا يعرف في شخص ما شعورًا معينًا ما لم يعش هو هذا الشعور ويجربه، (فما يريد ديلتاي أن يقرره هو أننا لا نستطيع أن نفهم بدون تعاطف ومشاركة وجدانية، سواء أكان الشخص الذي نفهمه شخصًا حقيقيًا أو شخصية مسرحية أو في رواية)[١].

ويذهب ديلتاي إلى أن عملية التعايش والتعاطف أمر مهم وشرط أساس لعملية الفهم، وأنه يمكن تحقيقها بسهولة ويسر، وذلك لأن كل شخص يملك بناء عقليا يشبه بناء الآخر، كما أن الخبرات الفعلية الموجودة عند شخص ما بالفعل موجودة عند الآخر بالقوة، وعن طريق هذا التعايش والتعاطف مع تجربة المؤلف يمكن فهم أفكاره وانفعالاته عن طريق إعادة تأليفها بالاستعانة بما هو عندنا بالقوى من هذه الأفكار والانفعالات[٢].

وهكذا تقوم عملية الفهم على نوع من الحوار بين تجربة القارئ الذاتية وتجربة المؤلف الموضوعية المتجلية في النص، فلا معرفة عند ديلتاي إلا من

---

(١) المصدر السابق ص٣١.

(٢) انظر: د. نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل ص١٩.

خلال تحقق التجربة الذاتية للمؤلف والقارئ، وطالما أن هناك مشتركا بين حياة الآحاد من البشر، فإن إعادة تجربة المؤلف ودمجها مع تجربة القارئ هي الأساس الصالح لإدراك الموضوع القائم خارج ذات القارئ[١].

والحقيقة أن هذه المحاولة من ديلتاي ما هي إلا تحويل وتغيير لمفهوم الهرمينوطيقا، فبدلا من أن تكون محاولة لفهم النص القديم من خلال الوقوف على التجربة النفسية والتاريخية للمؤلف، توجهت لأن تكون محاولة لتفهم الحياة نفسها من خلال الدمج بين التجربة الحياتية للقارئ مع التجربة الذاتية للمؤلف، فديلتاي يذهب إلى أن قراءة النص ومعايشته تثير فينا أحاسيس وأفكارا ومواقف واتجاهات متضمنة في تجربتنا الذاتية، وذلك بالاعتماد على العرض التخيلي للنص أثناء معايشته[٢].

وليست المشكلة في أن النص يثير فينا بعض الأحاسيس والأفكار والمواقف فهذا أمر طبيعي وارد، بل المشكلة تكمن في أن ديلتاي ضحى بشخصية المؤلف وتجربته الذاتية المستقلة؛ من أجل أن يدمج بين تجربته وتجربة القارئ، ولا شك أن هذا بدوره يؤدي إلى نسيان المقصود الأول للنص ويجعل القارئ من خلال التعايش التخيلي للنص يملي على النص ما ليس فيه.

ولقد اتضح هذا جليًا في فلسفة بول ريكور[٣] الذي تأثر بكل من ماخر وديلتاي تأثرًا كبيرًا، وحاول أن يجعل من الهرمينوطيقا مبدأ للفكر الرمزي، حيث يقول: (إن الهرمينوطيقا وحدها تستطيع إذا كانت مهذبة بالرمزية أن تبين أن هذه الأنماط المختلفة للوجود تنتمي إلى إشكالية واحدة، والسبب في النهاية أن

---

(١) انظر: د. نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل ص١٩.

(٢) انظر: المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) بول ريكور (١٩١٣-٢٠٠٥م): فيلسوف وعالم إنسانيات فرنسي معاصر ولد في مدينة فالاس، يعد أحد ممثلي التيار التأويلي المعاصر في فرنسا، وهو صاحب محاولات أصيلة تستلهم الوجود والفينومينولوجيا وتريد بالإضافة إلى العقلانية المطلقة، أن تحصر نفسها بمسألة التأويل أو توضيح الحوامس، من أشهر كتبه، تنازع التأويلات والاستعارة الحية.
انظر: د. جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة ص٣٣٨.

الرموز الأكثر غنى هي التي تؤمن الوحدة لهذه التأويلات المتعددة، وهي وحدها التي تحمل كل الاتجاهات النكوصية والمستقبلية التي تفصل بينها الهرمينوطيقات المختلفة، والرموز الحقيقية تحتوي على كل الهرمينوطيقات سواء أكانت تلك التي تتجه نحو انبثاق المعاني جديدة، أم كانت تلك التي تتجه نحو انبعاث الإسهامات القديمة)[١].

وانطلاقا من هذا فإن الهرمينوطيقا الحديثة كانت تتوقع باستمرار وجود معنى ملتو مختف في النص عمد المؤلف لسبب ما عدم ظهوره، يستوي في ذلك النصوص الدينية، والرسائل الخاصة، وجميع الأعمال الفنية والأدبية، لذا فإن محاولة البحث عن المعنى المختفي خلف النصوص كان هو الأمر الأهم والشغل الشاغل لأرباب الهرمينوطيقا[٢].

والحقيقة أنهم لم يكن لديهم ضابط أو معيار معين يحكم ظهور هذا المعنى المختفي خلف النصوص، لذا كثر تنقلهم من مدلول إلى آخر، وكثرت المعاني المدعاة دون وجود القرائن الدالة عليها، وعلى التحقيق يمكن القول بأنه كان لديهم معان مسبقة وآراء جاهزة أملتها عليهم حياتهم وميولهم الفكرية، يريدون صرف ألفاظ النص إليها وجعله ينطق بها، وهكذا يمر التأويل عندهم بلا قيد ولا قرينة وبلا واسطة، وهذا هو الشق الأخطر في التأويل الهرمينوطيقي[٣].

---

(١) بول ريكور: صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقية ص٥٧، ترجمة: د. منذر عياشي، مراجعة: د. جورج زيناتي: الناشر: دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية - طرابلس، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

(٢) انظر: لانجلوا وسينوبوس: المدخل إلى الدراسات التاريخية (ضمن كتاب النقد التاريخي) ص١١٨، ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، الناشر: وكالة المطبوعات - الكويت، الطبعة الرابعة، ١٩٨١م.

(٣) انظر: د. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي دراسة تحليلية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ص٢٩١، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

ثانيا: مفهوم الفينومينولوجيا وظروف نشأتها:

* جذور ومعنى المصطلح:

الفينومينولوجيا كلمة في أصلها اللغوي لاتينية، ويقصد بها العلم الذي يهتم بدراسة الظواهر المتبدية في الشعور على طريقة وصفية، مع تحليل الشعور وكشف حقيقة أفعال الإدراك ومكوناتها، ويترجمها البعض إلى العربية بكلمة (**الظاهراتية**)، لكن الأكثر شيوعًا وأدق استعمالًا هي الترجمة الحرفية للكلمة اللاتينية أي (**الفينومينولوجيا**)؛ حيث أصبحت هذه الكلمة علمًا على منهج محدد له أهداف معينة يسعى لتحقيقها[١].

ومصطلح الفينومينولوجيا من المصطلحات الحديثة نسبيًا، وقد كان أول ظهور له في أواخر القرن الثامن عشر على يد الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط[٢] حيث استعمله في التفرقة بين ظاهر الشيء وباطنه، ثم أطلق في أوائل القرن التاسع عشر على علم فلسفي خاص عرف باسم (**علم ظواهر الروح**)[٣]

---

(١) انظر: جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ص٣٥٢، الناشر: دار الجنوب للنشر - تونس، ٢٠٠٤م، وسماح رافع محمد: المذاهب الفلسفية المعاصرة ص٩٥، الناشر: مكتبة مدبولي، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

(٢) كانط (١٧٢٤-١٨٠٤م): فيلسوف ألماني بروتستانتي، ولد في مدينة كونجسبرج في بروسيا، ولم يترك المدينة قط، إذ درس في الجامعة الموجودة فيها حتى أصبح أستاذا للمنطق والميتافيزيقا مع اهتمامه في نفس الوقت وبعمق بالعلوم الطبيعية، من أهم أعماله، نقد العقل العملي، ونقد الحكم. انظر: د. جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة ص٥١٣-٥١٧.

(٣) علم ظاهريات الروح: يقصد بهذا المصطلح أو هذا المسمى عند هيجل الكشف عن صيرورة الوعي البشري من كونه مجرد يقين حسي بسيط حتى ينتهي إلى روح مطلق، لذا وصف بأنه كان مثاليًا إلى أقصى درجة، والفرق بين ظاهريات هيجل وظاهريات هوسرل، أن هيجل يبحث عن ماهية الكلي الذي لا يمكن إدراكه مباشرة، وإنما عن طريق التوسط، بينما عند هوسرل نجد العلم العقلي بالماهيات يتم مباشرة بالعيان.

انظر: د. رمضان بسطاويسي، جماليات الفنون ص٦٢، ٦٣، (الكتاب يبحث جماليات الفنون الفلسفية عن هيجل)، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م، وهيجل: فينومينولوجيا الروح: ص٥١ وما بعدها، ترجمة: د. ناجي المونلي، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

وذلك على يد الفيلسوف الألماني هيجل[١] الذي كان فيه مثاليًا إلى أقصى درجة[٢].

وهكذا تم استخدام المصطلح منذ ظهوره بمعان مختلفة، حتى جاء إدموند هوسرل[٣] في أوائل القرن العشرين وجعل الفينومينولوجيا اسما لفلسفة متكاملة، ذاع صيتها وامتد تأثيرها إلى كثير من المذاهب الفلسفية المختلفة، وتأثرت بها مناهج بعض العلوم الإنسانية، ومن وقتها أصبحت كلمة الفينومينولوجيا مقترنة بهوسرل كأكبر مؤسس وممثل لها في الفلسفة المعاصرة[٤].

فينومينولوجيا هوسرل:

لقد قامت فينومينولوجيا هوسرل على نقد الميتافيزيقا الكلاسيكية التقليدية والمثالية، والتي جعلت منها المذاهب الفلسفية المتناقضة أبنية خاوية، وشكلت أزمة كبيرة مرت بها العلوم الأوروبية، تمثلت في انهيار اليقين الرياضي وفكرة الحتمية[٥] في العلوم الطبيعية، وليس أدل على ذلك من تأليف هوسرل كتابه أزمة

---

(١) **هيجل (١٧٧٠-١٨٣٠م):** جورج فيلهلم فريدريك، فيلسوف ألماني درس في مسقط رأسه، ثم انتقل بعد ذلك إلى جامعة توبنغن سنة ١٧٨٨م، وعمل مؤدبا في برن بين سنتي ١٧٩٣م و١٧٩٦م، ثم انتقل إلى فرانكفورت سنة ١٨٠٠م وعين أستاذا سنة ١٨٠٥م في جامعة ينا، ثم تولى بعد ذلك عدة مناصب حتى توفى بمرض الكوليرا عام ١٨٣١م، له العديد من المؤلفات أهمها، الإيمان والمعرفة، وفينومينولوجيا العقل.
انظر: روني إيلي ألفا: أعلام الفلاسفة العرب والأجانب ٢/٥٩٦.

(٢) انظر: سماح رافع: المذاهب الفلسفية المعاصرة ص٩٦.

(٣) **ادموند هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨م):** فيلسوف ألماني ولد في عائلة يهودية، انتقل إلى فينا لدراسة الفلسفة في جامعتها، وفيها اعتنق المسيحية البروتستانتية سنة ١٨٨٧م، وفي نفس السنة عين أستاذا مساعدا، ثم صار أستاذا في جامعة غوتنغن، وظل يعمل بها حتى أبعده الحكم النازي بسبب أصالته اليهودية، ترك عددًا من المؤلفات أهمها فكرة الفينومينولوجيا، والتأملات الديكارتية.
انظر: روني إلي ألفا: أعلام الفلاسفة العرب والأجانب ٢/٥٦٢، ٥٦٣.

(٤) انظر: سماح رافع: المذاهب الفلسفية المعاصرة ص٩٦.

(٥) **الحتمية:** مصطلح فلسفي حديث يؤكد أن كل حادث من حوادث الطبيعة محتوم بعلل سابقة، وأنه لابد من وجود علاقات ضرورية ثابتة في الطبيعة، توجب أن تكون كل ظاهرة مشروطة =

العلوم الأوربية الذي أشار فيه قائلًا: (سوف ننطلق من الانقلاب الذي حصل مع نهاية القرن الماضي في تقييم العلوم، إن علومنا لا تهتم إلا بالواقع تصنع بشرًا لا يعرفون إلا الواقع، لذا كان انقلاب التقويم العمومي للعلوم أمرا لا مفر منه، ولقد تحول هذا التقويم أخيرا عند الجيل الأخير كما نعرف إلى شعور عدائي إزاء العلم، كثيرا ما نسمع بأن العلم ليس له ما يقوله لنا في المحنة التي تلم بحياتنا، إنه يقصي مبدئيا تلك الأسئلة بالذات التي تعتبر هي الأسئلة الملحة بالنسبة للإنسان المعرض في أزمتنا المشؤومة لتحولات مصيرية)[1].

ومن هنا أراد هوسرل أن يؤسس لعلم يقيني جديد يوصل في نظره إلى حقائق يقينية، فكان هذا المنهج هو المنهج الفيومينولوجي، الذي يتفق مع طبيعته وأهدافه، لكن هوسرل لم يصل لوضع الصورة النهائية للفينومنيولوجيا مباشرة، بل مر بعدة مراحل فكرية حتى تشكلت وتكونت الفيومينولوجيا، ومن ثم أصبحت علمًا مستقلًا في نظره.

مراحل تكوين الفينومينولوجيا عند هوسرل:

١- بدأ هوسرل أولًا باعتناق النزعة النفسية التي رد إليها الرياضيات، ففي أواخر القرن التاسع عشر ظهر تيار مثالي ميتافيزيقي، إلى جانب تيار آخر واقعي مادي، ثم التحم التياران ليخرج منهما تيار ثالث وسط يجمع بينهما، وكانت أغلب أعلام هذا التيار الثالث من باحثي علم النفس، وكان هوسرل من بين هؤلاء الأعلام، وكانت من الموضوعات التي تعرضوا لدراستها، محاولة حل مشكلة العلاقة بين فعل الإدراك من جهة والموضوعات المدركة من جهة أخرى وبيان الالتقاء بينهما، لذا كانت دراستهم تجمع بين علم النفس التجريبي الواقعي والمنطق الصوري، ومن هنا أطلق المؤرخون على هذا التيار الثالث

= بما يتقدمها أو يصاحبها من الظواهر الأخرى، وأن كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة مقيدة بشروط توجب حدوثها اضطرارا لا يمكن أن تتخلف عنها.
انظر: د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي ١/ ٤٤٣.

(١) إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفينومنولوجية الترنسندنتالية ص٤٤، ترجمة: د. إسماعيل المصدق، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، بتصرف.

اسم (علم النفس الميتافيزيقي)[١].

وكان هوسرل من أشد المعجبين بهذا الاتجاه، وعمل من خلاله على دراسة الرياضيات وردها إلى أصول نفسية، وقد انتهى إلى وجود فعل نفسي يقوم تجريبيا بتوحيد العناصر الفردية، وهو فعل الارتباط الجمعي الذي يجعل العناصر الفردية تأخذ صورة عقلية واحدة مجردة، وذلك دون الرجوع إلى تفسيرات منطقية أو عقلية.

٢- أراد هوسرل من خلال علم النفس التجريبي أن يحول الفلسفة إلى علم كلي دقيق مثل الرياضيات التي ترد بالتحليل إلى عناصر تجريبية، لكنه سرعان ما ثار على المنهج التجريبي النفسي وانتقده؛ وذلك لأنه وجد أن العلم التجريبي يقوم بالضرورة على أجزاء متغيرة لا تصلح لإقامة علم يقيني جديد يكون أساسًا لكل العلوم والمعارف البشرية[٢].

وتبعا لهذا لم يلبث هوسرل إلا أن التفت إلى المنطق ليعارضه معارضة لا تقل عن معارضة علم النفس التجريبي؛ وذلك لأنه اتضح لديه (أن المبدأ المنطقي لا يقول لنا شيئا عما يجب أن يكون، وإنما عما هو كائن، وعلى سبيل المثال، إن المبدأ المنطقي لا يقول لنا: لا يمكن التلفظ بجملتين متناقضتين، بل إنه إنما يقول لنا فقط: إن الشيء الواحد والباقي على حالته لا يمكن أن يحمل عليه محمولان متناقضان)[٣].

٣- بعد هذا النقد الذي قدمه هوسرل لكل من المنطق وعلم النفس التجريبي عمل على إصلاحهما؛ وذلك ليؤسس عليهما بعد ذلك العلم الذي يؤدي

---

(١) انظر: سماح رافع محمد: المذاهب الفلسفية المعاصرة ص١٠٣.

(٢) انظر: هوسرل: الفلسفة علمًا دقيقًا ص٧، تقديم وترجمة: محمود رجب، الناشر: المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

(٣) هوسرل: تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا ص٢٢، ترجمة: تيسير شيخ الله، الناشر: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٨٥م، وانظر: سماح رافع محمد: الفينومينولوجيا عند هوسرل دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر ص٨٥ وما بعدها، الناشر: دار الشؤون والثقافة العامة (افاق عربية - بغداد، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

إلى معارف يقينية، ويكون قاعدة وأساسًا تستند عليه كافة العلوم والمعارف، وكان هذا العلم في نظره هو (الفينومينولوجيا).

قام هوسرل أولًا كخطوة إصلاحية أولية باستبدال علم النفس التجريبي بعلم نفس آخر أساسه (فعل القصد)، الذي يعني أن الشعور يقصد موضوعه ليدركه بواسطة هذا الفعل، ومن هنا قرر أن الشعور المجرد عن القصد لا وجود له؛ وذلك لأن الشعور لا يمكن أن يكون خاويًا، فإننا حين نشعر فإننا نشعر بشيء، ومن هنا خرج بمسمى لعلم جديد هو علم النفس القصدي، أو علم النفس الفينومينولوجي، ثم قام ثانيًا بتغيير المنطق الصوري إلى منطق متعال[١] لا تفرقه فيه بين معياري وواقعي، وإنما هو في جوهره فكر كلي وماهيات مجردة[٢].

٤- وأخيرًا وبعد هذه الرؤية الإصلاحية التي قدمها هوسرل شرع في تأسيس الفينومينولوجيا في صورتها النهائية كعلم كلي وصفي يقيني.

الصورة النهائية لفينومينولوجيا هوسرل:

تسعى فينومينولوجيا هوسرل في صورتها النهائية لأن تكون علمًا كليًا شاملًا لكافة المعارف الإنسانية، لذا فإنه رفض من حيث المنطلق أن يبدأ من الموقف الطبيعي أو الذاتي فيكون واقعيًا أو مثاليًا، وإنما أراد من الفينومينولوجيا أن تحتويهما معًا، وأن توفق بينهما في ميدان واحد محايد، وذلك من خلال اعتماده

---

(١) **الفرق بين المنطق الصوري والمنطق المتعالي:** المنطق الأرسطي الصوري يقوم على أساس قانون عدم التناقض الذي يقول: إنه لا يوجد بين الشيئين المتناقضين وسط، فلا وسط بين السلب والإيجاب، ولهذا لا يقول بنوع ثالث من الأحكام من حيث الكيف، بل يقول إن القضايا إما سالبة أو موجبة فقط، أما المنطق المتعالي هو الذي يقوم على أساس الوجود، فيضطر إلى النظر إلى تطورات أحوال الوجود ابتداءً من السلب حتى الإيجاب، ولما كان في الوجود وسط بين الوجود والعدم وهو التغير والصيرورة فقد قال بوجود نوع ثالث يناظر هذا القسم الثالث من الوجود وهو الأحكام غير المحدودة.

انظر: د. عبد الرحمن بدوي: المنطق الصوري والرياضي ص١٠٥، الناشر: مكتبة الهيئة المصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٦٨م.

(٢) هوسرل: تأملات ديكارتية ٢١-٣٦، وسماح رافع محمد: المذاهب الفلسفية المعاصرة ص١٠٨.

الشعور كنقطة بداية وانطلاق لتأسيس الفينومينولوجيا[١].

وانطلاقا من هذا فإنه رغم التعريفات العديدة التي تركها هوسرل، فإن الباحثين يرون أن التعريف الأمثل والأشهر لفينومينولوجيا هوسرل، والذي يرتبط في نفس الوقت بالهدف الذي تم تأسيسها لأجله هو أنه: علم وصفي للشعور؛ حيث تعمل الفينومينولوجيا الهوسرلية على وصف عملية الإدراك وتحليل الشعور لاكتشاف الماهيات الكامنة فيه اعتمادا على الحدس[٢].

فالفينومينولوجيا عند هوسرل تكتفي بدراسة الشعور من الناحية الوصفية، وذلك من خلال رد الظواهر الطبيعية إلى الذات أو الأنا، والتي تقوم بعملية وصف وتحليل لهذه المدركات كما هي قائمة في الشعور، والذي نجده أثناء عملية الوصف والتحليل في اتجاه دائم وقصد مستمر نحو العالم الخارجي لإدراكه، لأن الشعور بدون إدراك لا يسمى شعورًا كما سبق، وفي نفس الوقت نجد أن الظواهر الطبيعية لا معنى لها إطلاقًا بمفردها إلا إذا قام الشعور بإدراكها واستخلص ماهيتها وأضفى المعاني المختلفة عليها بواسطة الأنا، وهذه العملية المتبادلة التي يقوم فيها الشعور بالإدراك المستمر للأشياء، وتكون الأشياء في استعداد مستمر وقابلية للإدراك تعرف عند هوسرل باسم الإحالة المتبادلة أو القابلية القصدية التي يتم من خلالها حدس الماهيات الكلية في الشعور[٣].

بعد عملية الحدس هذه تعود فينومينولوجيا هوسرل للعالم الخارجي مرة أخرى لاستخلاص المعنى الحقيقي للظواهر من بين المعاني والماهيات الكثيرة المختلفة، حيث يصبح العالم في نظره حينئذ مفهوم المعاني ممكن الإدراك، عما إذا أدركناه ككل دون أن نكشف خصائص ماهيته أو أخذناه على عاتقه دون تحليل، وإدراك هذه الماهيات المجردة بواسطة الأنا عن طريق الشعور يمثل في فلسفة هوسرل جوهر العلم الكلي الذي سعى إلى تأسيسه، ومن ثم تصبح الفلسفة

---

(١) انظر: د. عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا (نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمير) ص١٨٢، الناشر: دار رؤية للنشر والتوزيع - القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧.

(٢) انظر: سماح رافع محمد: الفينومينولوجيا عند هوسرل دراسة نقدية ص٩٥.

(٣) انظر: سماح رافع محمد: المذاهب الفلسفية المعاصرة ص١٠٩.

بدراستها الوصفية لهذه الماهيات المجردة واستخلاص خصائصها هي الأساس الأول لكل معارفنا، والعلم الكلي الشامل لكل العلوم والمعارف الأخرى.

والحقيقة أن فينومينولوجيا هوسرل لم يتحقق لها هذا فقد رفضها الماركسيون باعتبارها فلسفة مثالية غيبية تجنح بالإنسان وتنقله من واقعة المادي إلى عالم الأحلام والرؤى الخيالية التي تيسر للآخرين إخضاعه للسيطرة والاستغلال، أما غير الماركسيين الذي ينطلقون من منظور فلسفي خالص دون النظر لأي اعتبارات مذهبية أو عقدية ودون اتخاذ أحكام قبلية مسبقة، فإنهم ينطلقون في نقدهم من المحاور الرئيسية التي مر بها هوسرل حتى الوصول لهدفه المنشود من تأسيس الفينومينولوجيا.

وهؤلاء يرون أن فينومينولوجيا هوسرل وإن سعت إلى التجديد في الفكر الفلسفي المعاصر وإعادة تناوله وبنائه في شكل نسقي جديد، إلا أنها لم تنجح في تحقيق ذلك لسببين:

السبب الأول: أن هوسرل لم يستطع تحقيق ذلك الهدف الصعب الذي وضعه بنفسه في بداية سعيه الفكري والمتمثل في الوصول بالفينومينولوجيا إلى جعلها علمًا كليًا يؤدي إلى معارف يقينية، فبدلًا من أن يؤسس الفينومينولوجيًا كعلم كلي يقيني، جعلها مذهبًا فلسفيًا فرديًا؛ (وذلك لأنه اكتفى بدراسة الحالات المعنوية المجردة التي ترد في أصولها البعيدة إلى أساس كيفي يعتمد على ذاتية الإنسان الفرد، ولذلك توصل في نهاية عمله إلى بناء شيء آخر ليس هو العلم الكمي الموضوعي المعروف، وإنما أقام بناء فلسفيًا عقليًا يعتمد على الجهد الشخصي، ويقوم على حالات كيفية ذاتية، ويؤدي إلى وجهة نظر خاصة وليس قانونًا عامًا، ومن ثم يمكن لأي فرد آخر أن يرفض هذا البناء العقلي ويطرح جانبًا تلك الوجهة الخاصة من النظر اعتمادا على ما يمكن أن يقوم به من دراسة أخرى جديدة وبطريقة تأملية أيضًا تنصب على نفس هذه الحالات المعنوية الداخلية، وتنتهي إلى وجهة نظر أخرى تفهم الحقيقة من منظور خاص يختلف عن مفهومها عند هوسرل وعند غيره من المفكرين الآخرين)[1].

(١) سماح رافع محمد: الفينومينولوجيا عند هوسرل دراسة نقدية ص٢٢٢.

السبب الثاني: يتمثل في انحياز هوسرل إلى جانب الموقف المثالي رغم ادعائه مقدمًا رفض الموقفين المثالي والطبيعي معًا، وهذا يعد فشلا لمحاولته التي سعى فيا إلى تخطي الهوة الممتدة بين الاتجاهين، والعلو بهما إلى مجال ثالث محايد يضمهما معًا في وحدة متلاحمة دون انحياز لأحدهما دون الآخر[1].

وبعد هذا التقديم والتقييم لكل من الهرمينوطيقيا والفينومينولوجيا، هل من الممكن سحبهما وتطبيقهما على واقعنا الإسلامي بما فيه من علوم إسلامية مختلفة؟ وهل يمكن أن يكون معيارًا للحكم على مدارسنا الإسلامية خاصة الكلامية منها لاسيما الأشعرية؟

هذا ما سيضح من خلال التطبيق العربي للمنهج الهرمينوطيقي والفينومينولوجي من خلال وجهة نظر الدكتور/ حسن حنفي.

❁ ❁ ❁

(١) انظر: المصدر السابق ص٢٠٧.

المطلب الثاني
الدكتور/ حسن حنفي والتطبيق العربي للهرمينوطيقا والفينومينولوجيا

أشار الدكتور/ حسن حنفي إلى أن الجبهة الثانية من مشروعه الكلي، هي موقفه من الوافد أو التراث الغربي.

فإذا كانت الجبهة الأولى تتعامل مع الموروث، وقد مر بيان موقفه من الموروث الكلامي في المبحث السابق وثبت عدم صحة ما ذهب إليه من أن الموروث الكلامي خاصة الأشعري منه كان السبب في غربة الإنسان وضياعه، (فإن الجبهة الثانية تتعامل مع الوافد، وكلاهما يصبان في الواقع الذي نعيش فيه، وفي كل موقف حضاري توجد ثلاثة عوامل للإبداع فيه: الموروث، الوافد، ومواطن الإبداع، أو بوتقته التي ينصهر فيها الموروث والوافد)[1].

ولا ضير في ذلك إذا كان الموروث حقا، وقد سبقت الإشارة إلى قول أحد أوائل فلاسفة الإسلام أبي إسحاق الكندي: بأننا ينبغي علينا ألا نستحي من الحق واقتنائه من أي مكان أتى، وإن أتى من الأجناس البعيدة عنا، والأمم المخالفة لنا، فإنه لا شيء أولى بطلب الحق من الحق، وليس ينبغي بخس ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به.

لكن إذا كان هذا الوافد له ظروف دينية أو بيئية معينة كانت السبب في ظهوره ونشأته، فلابد علينا أن نتحرى الدقة في طلبه، خاصة إذا ثبت فشله وعدم قدرته على الاستمرار في بيئته بسبب الانتقادات الكثيرة التي وجهت إليه من مفكري وأبناء بيئته التي ظهر فيها كما مر، فضلًا على أنه يوجد في بيئتنا وواقعنا ما يغني عنه، بل يتصادم معه.

---

(١) د. حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب ص١٣.

وعلى أي حال فإنه سيتضح من خلال تنظير الدكتور/ حسن حنفي وتعامله مع كل من الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا -الوافد الغربي- إلى أي مدى التزم بما أراد الوصول إليه من الانصهار والتلاقي بين الوافد والموروث، وإلى أي مدى حافظ على الموروث في ظل التعامل مع الوافد وأعطى الموروث خصوصيته، وحفظ للوافد ظروف نشأته وظهوره، خصوصًا في ظل تصريحاته الكثيرة من أنه يخشى أن يحرر المجتمع الإسلامي من قيد التراث القديم، ويوقعهم في قيد جديد وهو قيد الغرب، يقول: (أريد أن أحمي نفسي من الوقوع في تقليد الغرب، لذلك كتبت مقدمة في علم الاستغراب؛ من أجل أن أحول الغرب من كونه مصدرا للعلم لكي يصبح موضوعًا للعلم، وأن أخفف عقدة الدونية التي لدي، وأن أخففه هو وأعالجه من عقدة العظمة التي لديه)[١].

مفهوم الهرمينوطيقا والربط بينها وبين الفينومينولوجيا عن الدكتور/ حسن حنفي:

من الممكن في أول وهلة رصد تأثر الدكتور/ حسن حنفي بالمناهج التأويلية الغربية على المستوى النظري والتطبيقي، كيف لا وقد تتلمذ تلمذة مباشرة على يد بول ريكور، وأشار إلى أهمية ماخر بأنه هو الذي أنزل علوم التأويل من السماء إلى الأرض، ومن العلوم المقدسة إلى علوم الإنسان، كما أنزل سقراط الفلسفة من السماء إلى الأرض[٢]، كما أنه أشاد كثيرًا بمحاولة هوسرل في الجمع بين الاتجاه العقلي والاتجاه التجريبي في اتجاه واحد هو الاتجاه الفينومينولوجي الشعوري أو الظاهراتي[٣].

وبهذا فإنه ليس من المستغرب أن يقترب الدكتور/ حسن حنفي في تنظيره لكل من الهرمينوطيقا والفينومينولوجي من التنظير الغربي لهما، فهو يعرف الهرمينوطيقا بأنها تعني التأويل والتفسير، لكن أي تأويل وأي تفسير، هل التأويل

---

(١) د. حسن حنفي: الاتجاهات الجديدة في علم الكلام (حوار مع الدكتور/ حسن حنفي ضمن كتاب الاجتهاد في علم الكلام) ص٣٣.

(٢) انظر: د حسن حنفي: الهرمينوطيقا وعلوم التأويل ص٩٥، ٩٦.

(٣) انظر: د. حسن حنفي: دراسات إسلامية ص٢١٠.

والتفسير الإسلامي الذي يرتبط تحققه على وجه صحيح بشروط وضوابط معينة لابد من توافرها؟ إن كان ذلك كذلك فلا نزاع. أم أنه تأويل حر بلا قيود ولا ضوابط؟

الحقيقة أن التأويل الذي يقصده دكتور حنفي، هو تأويل ماخر وديلتاي وبول ريكور الذي يبحث عن المعاني الكامنة خلف النصوص ليس بحسب رؤية المؤلف بل بحسب الواقع الذي يعايشه القارئ، وهذا التأويل في نظر دكتور/ حسن حنفي وكما قرر لا يلتفت إلى ضوابط من لغة أو مراعاة أسباب نزول، بل يعني في المقام الأول الأسباب والظروف الواقعة في ظل قراءة النص، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (إن الهرمينوطيقا تعني التأويل والتفسير، دون وضع فروق دقيقة بينهما، إلا إذا قلنا: إن التفسير يظل هو الذي يعتمد على اللغة، وأسباب النزول، دون تدخل في المعاني الباطنية، ودون تدخل في معاني أعمق للنص. أما الهرمينوطيقا أي علوم التأويل، فهذه تتجاوز مستوى اللغة ومستوى الواقع ومستوى العالم، إلى مستوى المعاني الباطنية للنص وأبعاده المختلفة . . . فالتأويل ينطبق أكثر على الهرمينوطيقا؛ لأن التأويل يتضمن المعاني الباطنية للنص إذا ما عاشه الشعور، في حين أن التفسير مجرد ضبط لغوي، وفهم عن طريق مباحث الألفاظ)[1].

وهنا يربط الدكتور/ حسن حنفي بين الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا، فالهرمينوطيقا هي تأويل النص ليس بحسب لغة عصر المؤلف ولا المعاني الكامنة التي قصد المؤلف إخفاءها لأمر ما، بل بحسب ما هو كائن في مخيلة القارئ وما يمليه عليه شعوره المتكون بحسب واقعه الذي يعيش فيه، وهذا هو تمام التأويل الفينومينولوجي.

العناصر التي تتكون منها الهرمينوطيقا:

وفي محاولة أخرى للربط بين الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا، وبيان أن الهرمينوطيقا تعطي المقدمات للتأويل الفينومينولوجي، وأن الفينومينولوجيا تأتي

(١) د. حسن حنفي: الهرمينوطيقا وعلوم التأويل ص٨٩.

لتتمم علمية التأويل الهرمينوطيقي وتقدم له النتائج، يشير الدكتور/ حسن حنفي إلى العناصر الثلاثة التي تتكون منها الهرمينوطيقا، وهي: المؤلف، والمفسر، والنص[١].

وبنفس ما ذهب إليه ماخر وديلتاي يذهب الدكتور/ حسن حنفي إلى أن المؤلف عندما كتب النص من الممكن أن يكون أراد شيئًا وعبر عنه بشيء آخر غير مراده ومقصوده؛ وذلك لأنه ينتقل من الذهن إلى اللغة ومن المعنى إلى اللفظ، فإلى أي حد بالنسبة للمؤلف، نعرف أن ما يفكر فيه يكتبه، أم أن العبارة تخونه، وأنه مهما أحسن التعبير عما في نفسه فإن العبارة تضيق، يقول: (فالمؤلف عندما كتب نصه، نحن لا ندري ما إذا كان ما في الذهن مطابقًا تمامًا لما في العبارة، وأن المؤلف قد انتهى وبقي النص، فأصبح النص يتحدث عن نفسه دون وضع إشكالية هل هذا النص يعبر تمامًا عما في ذهن المؤلف، لأن المؤلف قد مات)[٢].

وبموت المؤلف ينتزع النص موضعيته ويصبح عبارة عن أصوات بلا معان، وحروفًا بلا دلالات، نص ميت بموت مؤلفه، ولا حياة له إلا عند قراءته بروح العصر وتجربة القارئ.

هذا القارئ بمجرد أن يتعايش مع النص يتحول إلى معان ودلالات، قد لا تُطابق المعاني والدلالات التي كانت في ذهن المؤلف، فقد اتسعت المسافة وتغيرت الظروف النفسية والاجتماعية والسياسية بينهما، وبهذا يقرر الدكتور/ حسن حنفي أن القارئ أو المفسر أو المؤول عبارة عن: (مؤلف ثاني يستطيع أن يعطي لنفسه الحرية في أن النص ما هو إلا متاسبة، ما هو إلا بداية وليس النهاية)[٣].

والدكتور/ حسن حنفي يرى بالمنهج الفينومينولوجي أن النفس هي الوحيدة المشتركة بين المؤلف والقارئ، فالمؤلف سطر نصوصه بما تشعر به وما تمليه

---

(١) انظر: المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) المصدر السابق ص٩٠.

(٣) د. حسن حنفي: الهرمينوطيقا وعلوم التأويل ص٨٩.

عليه نفسه، وكذلك القارئ عندما يمعن إلى النص ويقرأه بعينه أو يسمعه بأذنه، فإنه يثير في نفسه دلالات ومشاعر، قد لا تكون موجودة في ذات الكاتب ولا متضمنة في النص موضوعيًا، يقول الدكتور/ حنفي: (النص انتهى دور المؤلف فيه، وإن القارئ هو الذي يحييه باستمرار، ولا يوجد معنى موضوعي للنص، فقد تتعدد القراءات لنفس النص، وفي نفس العصر، أما إذا تجاوز العصر النص فتتعدد قراءات أخرى، والنص يتحول إلى مرآة تكشف قراءات العصور في ظروفها التاريخية والسياسية والاجتماعية، فالنص يصبح مرآة صامتة، لا تكشف عن شيء إلا إذا أتاها موضوع تعكسه، لكن النص نفسه ليس له معنى موضوعي في ذاته)[١].

الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا والقطيعة مع الموروث:

ما ذهب إليه الدكتور/ حسن حنفي من موت المؤلف، ونزع موضوعية النص ومقصود كاتبه، هو بمثابة استبدال وقطيعة مع الموروث؛ وذلك لأنه يقوم بإلغاء مقصود المؤلف والمتكلم كلية، ويستبدل به الفهم الشعوري الذاتي للقارئ، ومن هنا تحل الدلالة الذاتية للقارئ محل المعنى الذي قصد المؤلف إبداعه في النص، أو على حد قول الدكتور/ نصر حامد أبو زيد وهو أحد المتأثرين بهذه المناهج والداعين لها، وهو يتحدث عن قارئ النص وما يضيفه من دلالات له بشكل مباشر إذ يقول: (يتدخل أفق القارئ الفكري والثقافي في فهم لغة النص، ومن ثم في إنتاج دلالته)[٢].

وفي ظل التعامل بهذه المناهج لا يبقى شيء من الموروث، وذلك لأن جل ما تعنيه هذه المناهج، هو جعل مدلول النص حاضرًا ومعاصرًا، وليس مجرد حقيقة نبحث عنها عند قائل النص ومبدعه الأصلي، (فمن الطبيعي، بل من الضروري، أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية والاجتماعية

---

(١) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) د. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص١٢١، الناشر: دار سيناء للنشر - القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.

الأصلية، وإحلال المفاهيم المعاصرة، والأكثر إنسانية وتقدمًا)[١].

أضف إلى ذلك أن هذه المناهج التأويلية الغربية تشكل خطرًا على الثوابت المحكمة؛ لأنها أيضًا تقع تحت وطأة هذه المناهج التأويلية، ما دامت هذه المناهج لا تخضع لضوابط وقيود محكمة، ولا تفرق بين محكم لا يقبل التأويل ومتشابه يقبله، إذ إن النص في ظل هذه المناهج، هو مطلق العبارة أو كل خطاب أثبتته الكتابة، وتبعًا لهذا يكون التثبيت بالكتابة مؤسسًا للنص نفسه لا فرق بين نص إلهي وإنساني، يقول بول ريكور: (النص كل خطاب أثبتته الكتابة، ما ثبت بالكتابة إذن خطاب كان بإمكاننا أن نقوله بالتأكيد، لكننا نكتبه بالضبط لأننا لا نقوله، أي حيثما كان بإمكان الكلام أن يولد، يمكن لنا إذن أن نتساءل إن لم يكن النص نصا حقا عندما ينحصر في تسجيل كلام سابق، بل عندما يدون مباشرة بالحروف ما يريد الخطاب قوله)[٢].

وهذا هو منهج الدكتور/ حسن حنفي أيضًا، فالمهم عنده هو التثبت من صحة النص المكتوب وفقط، أما أن هذا النص إلهي أو بشري، محكم أو متشابه فإن هذا في نظره لا يعطل عمل هذه المناهج التأويلية في شيء، حيث انفتاحها على كافة أنواع النصوص، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (لا يمكن معرفة معنى النص دون ضبط النص أولًا، ولا يمكن فهم القرآن الكريم دون التأكد من صحة النص القرآني تاريخيًا، ولا فهم[٣] حديث «**إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ**»[٤]، إلا إذا استوثقنا أولًا عن طريق علم الحديث ما إذا كان هذا الحديث صحيحًا أم لا)[٥].

---

(١) المصدر السابق ص١٣٣.

(٢) بول ريكور: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل ص١٠٥، ١٠٦، ترجمة: محمد برادة، حسان بورقية، الناشر: دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية - مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

(٣) يعني الدكتور/ حسن حنفي بالفهم هنا، أي فهم القرآن والسنة في ظل هذه المناهج التأويلية الغربية الحديثة.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه ١/٦، باب بدء الوحي، حديث رقم: ١.

(٥) د. حسن حنفي: الهرمينوطيقا وعلوم التأويل ص٩٢.

وهذا يخالف ما عليه علماء الأصول، من أن النص هو المحكم الذي له معنى واحد ولا يقبل التأويل[١]، وذلك في مقابل المتشابه الذي تتعدد وتختلف معانيه بحسب القرائن والضوابط التي أقرها العلماء والتي سبق الحديث عنها، يقول الدكتور/ محمد عمارة ﷾: (لقد طُبقت هذ المناهج في قراءة كل ألوان النصوص، الدينية منها والبشرية، ولم تميز في النص المؤول بين محكم لا يقبل التأويل وبين متشابه يقبل التأويل، كما لم تضع من الضوابط للتأويل ما ينقذ ثوابت المعاني والقيم والأحكام والعقائد من هذا الاجتياح الهرمينوطيقي لمعاني النصوص)[٢].

ثم إن قراءة النصوص بهذه المناهج ستخضعها بشكل مستمر للنسبية المستمرة، أي أن كل عصر له قراءاته المختلفة بحسب الظروف الواقعة فيه والطارئة عليه، والتي تختلف عن بقية العصور الأخرى، وهنا تكثر القراءات وتتعدد وتختلف، ويضيع ثبات ويقين المؤلف، ليس هذا فحسب، بل يرفض كل منا قراءة الآخر؛ لأن كل واحد فينا ينظر إلى العصر الذي يعيش فيه بنظرة وشعور يختلف عن الآخر، وهنا تحصل القطيعة بين العصور وبعضها البعض، وبيننا وبين الموروث ككل؛ وذلك كله بسبب النسبية المحتملة والمستمرة، لعدم إمكانية الوصول الحقيقي لمعنى النص.

وعلى فرض أن هذه المثالية للفهم التي يطبقها الدكتور/ حسن حنفي من خلال استخدام الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا والتعمق والتغلغل في نفسية المؤلف والمبدع، جائزة في النصوص البشرية، فإنها بلا شك ممتنعة في النصوص الإلهية؛ وذلك لأن (التنازع الذي يحدث بين سلطة القارئ وسلطة النص في

(١) انظر: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٤٢، وأبو اسحاق الشيرازي: المعونة في الجدل ص٢٧، تحقيق: د. علي عبد العزيز العميريني، الناشر: جمعية إحياء التراث الإسلامي - الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ، والغزالي: المستصفى من علم الأصول ص١٩٦، والرازي: المحصول في علم الأصول ١/ ٢٥٢.

(٢) انظر: د. محمد عمارة: قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي ص١٤، الناشر: مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

تأويل النصوص العربية قد يرجح إحدى الكفتين، لكن حين يكون النزاع في النص القرآني فله قواعد أخرى كون النص يمتلك امتياز الصحة والبيان، فهو يفرض قواعده وأساليبه وأدواته التعبيرية دون مراجعة من القارئ، وعلى القارئ أن يصحح من سليقته وينقاد للنص لسانيا، فقدسية النص تأتي من داخله، وليس من قدسية خارج النص سواء كانت فلسفية أو تاريخية وقدسية النص تعني السلطة التامة على القُراء)[١].

لكن هذه المناهج التي ارتضاها الدكتور/ حسن حنفي تسير في الاتجاه المعاكس، حيث تجعل سلطة القارئ نافذة في النص وتعلو عليه، حتى يصبح القارئ هو الوحيد الموجه للنص والمتحكم في دلالته على وفق شعوره ورصيده اللساني المكتسبين من تجربته الحية وميوله الفكري، مما يؤدي إلى التوسع في مساحة الاختلاف، والخلاف في التأويل الذي لا موجب له لو كان النص له سلطة على القارئ، وعند علو سلطة المؤول أو القارئ فإن هذا يعني علو قداسة المؤول على النص الذي يؤوله، وحينما تعلو سلطة القارئ على النص فإن النص سيستمد قوته من خارجه وليس من ذاته، ويبقى منتهكًا من الداخل بفعل السلطة المطلقة للقراء[٢].

وهذا بالفعل ما نجده عند الدكتور/ حسن حنفي واضحًا، فقد شكل منهجه الشعوري انفصالًا تامًا عن الموروث الديني، وذلك من خلال اعتباره كل ثوابت الإسلام وجميع عقائده ومضامين مصطلحاته، ألفاظًا أو كلمات مجردة المعاني، ومن ثم عمل من خلال التطبيق الهرمينوطيقي والفينومينولوجي على تغيير معانيها كلية، وإعطائها مضامين مادية إنسانية لا تمت إلى المحتوى الديني بصلة، بل إنه يرى أن التخلي عن مصطلحات كثيرة من أصول الدين مثل: «الله» و«الرسول» و«الدين» و«الجنة» و«النار» و«الثواب» و«العقاب»، أمر واجب، وذلك لأن هذه

(١) د. حمزة فاضل يوسف: تأويل القرآن سلطة القارئ أم سلطة النص ص٧، الناشر: مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، العددان الأول والثاني، المجلد السابع، ٢٠٠٨م.

(٢) انظر: المصدر السابق نفس الصفحة.

الألفاظ والمصطلحات تُجاوز الحس والمشاهدة، وتشير إلى مضامين غير إنسانية، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (إن العلوم الأساسية في تراثنا القديم ما زالت تعبر عن نفسها بالألفاظ والمصطلحات التقليدية التي نشأت بها هذه العلوم والتي تقضي في الوقت نفسه على مضمونها ودلالتها المستقلة والتي تمنع أيضًا إعادة فهمهما وتطورها، يسيطر على هذه اللغة القديمة الألفاظ والمصطلحات مثل: الله، الرسول، الدين، الجنة، النار، الثواب، العقاب، كما هو الحال في أصول الدين)[١].

ثم بعد هذا يستبدل الدكتور/ حسن حنفي بهذه المصطلحات ضمامين جديدة تتم بطريقة (تلقائية صرفة يرجع فيها الشعور -التأويل الفينومينولوجي- من اللفظ التقليدي إلى المعنى الأصلي الذي يفيده ثم يحاول التعبير من جديد عن هذا المعنى الأصلي بلفظ من اللغة المتداولة، كما كان اللفظ شائعا في العصر القديم، وهذه عملية طبيعية تحدث في أوقات تجديد الحضارات ومرورها بمراحل جديدة في تطورها، إذ يقبض الشعور على المعاني الأولية ... ثم يعبر عن المعاني الأولية بلغة واقعه الذي يعيش فيه، فالمعاني معاني التراث واللغة جديدة)[٢].

والحقيقة أن المتبقي من التراث في ظل عمل الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا هو المصطلحات فقط وليس المعاني، مصطلحات بمعاني جديدة، أما المعاني الأصيلة والثابتة ففي اللغة الجديدة لغة موت المؤلف وسيطرة الذات ليس لها وجود، حيث لا ثبات للنص ولا لمعاني مصطلح، فما الله إلا وعي الإنسان بنفسه، وكل صفاته من علم وإرادة وقدرة وسمع وبصر وكلام ما هي إلا صفات للإنسان الكامل، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (يمكن للشعور أن يتناول موضوع الله كموضوع حال فيه، أو كالشعور بالمطلق أو كحلول للمطلق فيه، وهو ما سماه ماخر فينومينولوجيا الدين الخالدة في الإنسان، أو كما قال أوغسطين الخلود

(١) د. حسن حنفي: التراث والتجديد.ص١٠، ١١.

(٢) المصدر السابق ص١١.

في الزمان، يتم بناء الله إذن في الشعور الداخلي بالزمان خطوة ودرجة درجة، الله إذن ليس كما يقال في التصور التقليدي اللانهائي، الأول، الآخر، الكامل، الثابت، الأزلي . . . إلى آخر الصفات التي تدعي تنزيه الله عن الحدوث، بل هو الموضوع الشعوري أي المتغير الذي يتم بناؤه في الإحساس الداخلي بالزمان، موضوع من ملء الشعور لقصده، وهذا هو معنى المطلق الذي ينبثق في الشعور، ويتكون من خلاله بعد أن يشأ فيه)[١].

وكل أسماء الله الحسنى تعنى آمال الإنسان وغاياته التي يصبو إليها، فالحقيقة هي الإنسان، والواقع الذي يعيش فيه، لذلك فإن الدكتور/ حسن حنفي يعتبر مصطلح الإنسان الكامل أكثر تعبيرًا من لفظ الله. والتوحيد في هذه اللغة الجديدة يتحول من كونه توحيدًا للذات الإلهية كما هو الموروث، إلى التعبير به عن وحدة البشرية ووحدة التاريخ، ووحدة الإنسان، ووحدة الجماعة ووحدة الأسرة، فالمهم هو إيجاد الدلالة المعاصرة للموضوع الجديد، وتخليصه من المضمون الإلهي القديم، وفي ظل هذه القراءات الجديدة ليس للذين صدق داخلي في ذاته، والوحي هو البناء المثالي للعالم، والمطلوب هو تحوله إلى علم إنساني[٢].

ومما يؤكد الانفصال التام بين منهج الدكتور/ حسن حنفي وبين الموروث الديني، أنه يعتبر أن اللغة القديمة -لغة التراث- لغة تشير إلى موضوعات دينية خالصة، وهي لغة قاصرة عن إيصال مضمونها إلى العصر الحاضر، (فإن لفظ دين وإن كان يمكن التعبير به عن المقصود منه، إلا أنه لا يمكن أداء وظيفته في الإيصال نظرًا للمعاني العديدة التي التصقت به طول تاريخ استعماله)[٣].

---

(١) د. حسن حنفي: تطور الفكر الديني الغربي في الأسس والتطبيقات ص٣٦٣، الناشر: دار الهادي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

(٢) انظر: د. حسن حنفي: تطور الفكر الديني الغربي ص٣٧٤-٣٧٩، و د. حسن حنفي: شخصيات وقضايا ص٤٣٩-٤٤٣ و د. محمد عمارة: مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية ص٢٩، مكتبة الشروق الدولية - مصر، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

(٣) د. حسن حنفي: التراث والتجديد ص١١٥.

وليست لغة القطيعة مع الموروث هذه هي لغة الدكتور/ حسن حنفي وحده، وإن كان هو الرائد والرئيس، بل هي لغة أكثر القراءات الحداثية التي تحاول تطبيق هذه المناهج الغربية التأويلية في تراثنا الإسلامي، والتي تضع الوحي كله في إطار السياق التاريخي للواقع الإنساني، حيث يرى أنصار هذا الاتجاه أن الواقع هو الذي شكل النص الديني، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، فالواقع هو الذي أنتج النص، ومن الواقع نبدأ، يقول الدكتور/ نصر حامد أبو زيد: (القرآن نص لغوي، يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصًا محوريًا. وليس من قبيل التبسيط أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة النص، بمعنى أنها حضارة أنبتت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز النص فيه، وليس معنى ذلك أن النص بمفرده هو الذي أنشأ الحضارة، فإن النص أيًا كان لا ينشئ حضارة ولا يقيم علومًا وثقافة، إن الذي أنشأ الحضارة وأقام الثقافة جدل الإنسان مع الواقع من جهة، وحواره مع النص من جهة أخرى، إن تفاعل الإنسان مع الواقع وجدله مع الواقع -بكل ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية- هو الذي ينشئ الحضارة)[١].

أما من يبحث عن صحة النصوص أو يبتغي التثبت من قدسيتها أو عدمها، فهو يتشبث بنظام فكري قديم عفا عليه الزمن وتم تجاوزه من طرف العلوم الإنسانية الحديثة[٢].

إن الحداثة العربية تعلن مثلما أعلنت حداثة التنوير الغربي، أنها تقوم بقطيعة معرفية كبرى مع الدين، وأنها حتى وإن استخدمت الألفاظ والمصطلحات الدينية المعروفة، إلا أنها تقوم بتفريغ هذه المصطلحات وتجريدها من معانيها الدينية والإيمانية، حتى وإن استخدمت لغة الدين، فإنها تجرد الدين من مضامين الدين،

---

(١) د. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص ص٩.

(٢) انظر: د. محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ص٨٨، د. محمد بن حجر القرني: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية ص١٦٩، الناشر: مركز البحوث والدراسات، مجلة البيان - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.

وذلك بتأويل الدين لأنسنته، وتحويله إلى نسق إنساني خالص، لا علاقة له بالسماء ولا بالغيب[١].

أعلنت الحداثة الغربية هذا صراحة، على لسان أحد أهلها والمدافعين عنها، وهو إميل بولا أستاذ علم الاجتماع في فرنسا وصحاب الكتاب الشهير «**الحرية، العلمانية حرب شطري فرنسا ومبدأ الحداثة**»، والذي عنى به: الحرب التي جرت بين الشطر الكاثوليكي والشطر الحداثي والعلماني في فرنسا على مدار أكثر من مائة سنة، وهي الحرب التي تمخضت في نهاية المطاف عن انتصار شطر الحداثة والعلمانية على الشطر الكاثوليكي[٢]، حيث قال في كتابه هذا معلنًا صراحة القطيعة بين الحداثة والموروث الديني المسيحي: (إنه بعد أن كان المسيحي حريصًا على طاعة الله وكتابه، لم يعد الإنسان يخضع إلا لعقله، فايديولوجية التنوير قد أقامت القطيعة المعرفية الكبرى، التي تفصل بين عصرين من الروح البشرية: عصر الخلاصة اللاهوتية للقديس توما الأكويني، وعصر الموسوعة لفلاسفة التنوير، فمنذ الآن فصاعدًا راح الأمل بمملكة الله ينزاح، لكي يخلي المكان لتقدم عصر العقل وهيمنته، وهكذا راح نظام النعمة الإلهية ينمحي ويتلاشى أمام نظام الطبيعة، لقد أصبح الإنسان وحده مقياسًا للإنسان، وأصبح حكم الله خاضعًا لحكم الوعي البشري، الذي يطلق الحكم الأخير باسم الحرية، ويمكن للمعجم اللاهوتي القديم أن يستمر، ولكنه لم يعد يوهم أحدًا، فنفس الكلمات لم يعد لها نفس المعاني)[٣].

---

(١) انظر: د. محمد عمارة: مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية ص٢٧.

(٢) انظر: د. هاشم صالح: الانسداد التاريخي ص١١٦.

(٣) نقلًا: عن د. محمد عمارة: مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية ص٢٨، وأيضًا: د. محمد عمارة: معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام ص٥٧، وكذلك: د. محمد عمارة: خطر النزعة التاريخية على ثوابت الإسلام ص٥، والنص نقله الدكتور/ محمد عمارة عن الدكتور/ هاشم صالح - مجلة الوحدة العربية ص٢٠، ٢١ - المغرب عدد فبراير - مارس سنة ١٩٩٣م، وهو ينقله عن كتاب إيمل بولا: الحرية العلمانية حرب شطري فرنسا ومبدأ الحداثة، منشورات سيرف - باريس، ١٩٨٧م.

ويمكن للمعجم الديني الإسلامي القديم أن يستمر، لكن لم يعد يوهم أحدًا، فنفس الكلمات لم يعد لها نفس المعاني، هذه العبارة الأخير كفيلة لتقول: بأن التطبيق الحداثي العربي لم يخرج قيد أنملة عن التطبيق الحداثي الغربي، فعلى نفس النهج والمنوال سارت الحداثة العربية في الإبقاء على المصطلحات والقطيعة التامة مع معانيها، لذا يقول الدكتور/ محمد عمارة: (لقد نجح التغريب والاستلاب الحضاري في جعل المرجعية الوضعية تزاحم المرجعية الإسلامية في فضائنا الفكري، وانطلق نفر من المغتربين الذين ضُربت عقولهم وصيغت رؤاهم وفلسفاتهم وفق المناهج الوضعية الغربية، ومن هذه المرجعية الوافدة، فبشروا بالمقولات والرؤى الحداثية، التي قلدوا فيها سلفهم الغربي من فلاسفة التنوير الغربي، متحدين ثوابت الأمة، وخارجين على نسقها الإيماني، بإقامة القطيعة المعرفية مع ثوابت الإسلام)[١].

الثابت والمتغير في ظل هذه المناهج التأويلية عند الدكتور/ حسن حنفي:

رغم أن علماء الإسلام قد ميزوا في مباحث الألفاظ بين الظاهر والمؤول، وبين الحقيقة والمجاز، والمطلق والمقيد، والمحكم والمتشابه، وجعلوا الأقسام الأولى هي الثابتة والثانية هي المتغيرة، وقاموا بالموازنة بين الثابت والمتغير حتى لا يختل نظام الدين، فاعتبروا أن (وجود الثوابت مطلب نفسي وشرعي وواقعي، إذ بدون الثوابت تصبح الأمور بلا استقرار ولا اطمئنان، وتصبح العقائد ألعوبة، والأخلاق نسبية وهذا لم تقصده الشريعة الغراء. كما أن وجود المتغير ضروري للانسجام مع الواقع، حتى تبقى الشريعة موجهة وحاكمة للسلوك البشري الفردي والجماعي، وبغير هذا تصبح الشريعة جزءا من الماضي وهذا ما لم يرده الله ورسوله)[٢].

---

(١) د. محمد عمارة: مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية ص٢٧.

(٢) د. بسام علي عموش: مراجعات في الفكر الإسلامي ص٩٠، الناشر: دار الأكاديميون للنشر والتوزيع - الأردن، بدون سنة نشر ورقم طبع.

إلا إن هذه المناهج التي يريد تحكيمها الدكتور/ حسن حنفي في واقعنا الإسلامي تلغي هذا التمييز والتفرقة، وتقضي على الثابت وتدخله في زمرة المتغير، فالنصوص على مختلف أنواعها الإلهية منها والبشرية، الدينية منها والثقافية والأدبية كلها ظنية، لا حكم لها ولا ثبات، ومع إبقاء الدكتور/ حسن حنفي على التقسيم أي وجود الثابت والمتغير، إلا أنه يرى أن الشيء الوحيد الثابت هو العقل الذي يفرض التفكير ويعطي المعنى البديهي الداخلي للنفس بحسب الشعور فيه والميل إليه، والمتغير هو الزمان، وحيث إننا نعيش في الزمان، فالنص يسمح أن يدخل الزمان فيه ويوجهه[١].

والنصوص في نظر الدكتور/ حسن حنفي وفي ظل استخدامه لهذه المناهج، لا تثبت شيئا بل هي في حاجة إلى إثبات مستمر، في حين أن العقل لا يقف أي شيء غامض أمامه، بل هو قادر على إثبات أي شيء أو نفيه، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (النص لا يعطي إلا افتراضات يمكن التحقق من صدقها في العقل ومن صحتها في الواقع، كما يعطي حدوسًا يمكن البرهنة على صدقها بالعقل وعلى صحتها بالتجارب اليومية ويكون المحك في النهاية العقل والواقع، العقل وحده وسيلة التخاطب، والواقع وحده هو القدر المشترك الذي يراه جميع الناس، فالاستدلال العقلي والاحصاء الاستقرائي دعامتا اليقين)[٢].

كما أن النص عنده أيضًا كالمرآة نستطيع أن نوجهها إلى اتجاه لتكشف منظورًا معينًا، وكلما غيرنا اتجاهها كشفنا عن منظور آخر وهكذا، ففي التأويل الهرمينوطيقي والفينومينولوجي ليس هناك حقيقة موضوعية ثابتة للنصوص، ولكن هناك قراءات متعددة، أو عدة اتجاهات، أو عدة رؤى، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (فالتأويل رؤية، وكأن النص مثل البلورة، البلورة متعددة الجوانب والاتجاهات، القراءة هي إقامة البلورة على أحد الجوانب، البلورة ممكن أن يكون بها مئة جانب، نستطيع أن ندرك كل جوانب البلورة بواسطة الحواس، لكن

(١) انظر: د. حسن حنفي: الهرمينوطيقا وعلوم التأويل ص١٠٦.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ١/ ٣٧٣.

القراءة هي أن تأخذ هذه البلورة المتعددة الجوانب وتجعلها ترتكز فوق جانب واحد، وتراها وكأنها ثابتة، هذه هي الرؤية وبالتالي تتعدد القراءة)[١].

والدكتور/ حسن حنفي يرجع اختلاف الاتجاهات في العصر الحديث إلى هذه الرؤية، فما الرأسمالية والشيوعية وغيرها من المذاهب والاتجاهات إلا نتيجة حتمية لتعدد القراءات واختلاف الرؤى، فأي شخص يستطيع أن يقرأ القرآن الكريم أو السنة النبوية ويبين أنهما يؤسسان للمذهب الاشتراكي، إذا ما تصفح الآيات والأحاديث التي تبين حقوق الفقراء في أموال الأغنياء، ويستطيع إنسان آخر إذا ما وقف على الآيات والأحاديث التي تبين حرية التجارة والربح والخسارة، أن يثبت العكس وهو أن القرآن والسنة يدعيان إلى الرأسمالية[٢].

وكل قراءة من هذه القراءات تدعي صحة مقصودها وتنفي صحة الأخرى، مع أنها جميعها قائمة على الاجتزاء والانتقاء، ومن ثم فالقراءة هي وجهة نظر، طبقًا لوضع القارئ في العالم، ودوره الاجتماعي والسياسي، وفي تعدد القراءات هذا لا يوجد صواب أو خطأ، فكلها قراءة، وإذا ما تنازعت القراءات فإن هذا يرجع إلى المواقف الاجتماعية وليس للنص في ذاته، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (أنا بوعي الاجتماعي أنتمي إلى الطبقات الفقيرة وأدافع عن الفقراء، وآخر بوعيه الاجتماعي ينتمي إلى الطبقات الغنية، فأنا أعطي للنص تفسيرًا اشتراكيا، وهو يعطي للنص تفسيرا رأسماليا، إذا تصادمنا، وكل منا يدعي أنه على حق والآخر على باطل، فإنه في الحقيقة لا يوجد معيار للصواب والخطأ داخل النص، لذلك أقول يوجد يسار إسلامي ويمين إسلامي، فاليسار الإسلامي هو صاحب المواقف الاجتماعية أولًا، ثم يؤول النص من أجل تدعيم مواقفه الاجتماعية، واليمين الإسلامي هو صاحب المواقف الاجتماعية التي لا تدافع عن الفقراء، ولا تعتبره جريمة ما دام الإنسان يدفع الزكاة)[٣].

---

(١) د. حسن حنفي: الهرمينوطيقا وعلوم التأويل ص١٠٣، وانظر: د. حسن حنفي: حصار الزمن الحاضر (مفكرون) ٢/ ٣٨٨، ٣٨٩.

(٢) انظر: المصدر السابق ص١٠٤.

(٣) انظر: د. حسن حنفي: حصار الزمن ص١٠٥.

وحسب المنهج الفينومينولوجي فإن الدكتور/ حسن حنفي إذن يُحكم الواقع في النص، فحياة القارئ ومواقفه الاجتماعية والسياسية هي التي تحدد مفهوم النص واتجاهاته، وتتعدد هذه الاتجاهات بتعدد القراء ومواقفهم الخاصة، وفي نظر الدكتور/ حسن حنفي أن تعدد هذه القراءات لا يؤثر على وحدة الأمة، حيث إن وحدة الأمة لا تعني وحدة الفكر، إذ كل ما في الأمر أن هناك وحدة نص، تعددت القراءات حوله طبقًا لتنوع المنظور الشخصي للقارئ ومرجعياته الفكرية[١].

وما ذهب إليه الدكتور/ حسن حنفي مقبول في حالة التزام كل اتجاه من هذه الاتجاهات المختلفة بالنصوص التي تعبر عن مقصود مذهبها، ولم تنكر معاني غيرها من النصوص أو تغير معانيها الظاهرة لصالح فكرها واتجاهها الاجتماعي، ولم تغير معاني ومقاصد النصوص الثابتة والمتفق عليها وتختزلها؛ لأجل موافقة ميول فكرية وشعور حدسية.

وهذا ما لم يلتزمه الدكتور/ حسن حنفي، فقد قضت الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا في فكره على جميع الثوابت والأصول وغيرت معانيها الظاهرة حتى توافق اتجاهه الاجتماعي الذي دعا إليه، وهذا بين وظاهر لكل من يقف على فلسفته وفكره، فقد بالغ في التشديد على أن تجسد كل نصوص الوحي الواقع الاجتماعي الذي يعيشه الناس في مختلف العصور، ومن ثم أسرف في تأويل النصوص المتعلقة بالجانب العقدي بشكل كبير، حتى غاب عنده الجانب الغيبي والذي احتل مساحة واسعة في القرآن الكريم والسنة المطهرة، وأهملت فلسفته التجربة الدينية ومضمونها العميق الذي تتبلور فيه روح الدين وجوهره، كل ذلك لأجل تفريغ الدين من مضمونه الغيبي وتحويله إلى المضمون الإنساني المادي.

ولا يرى الدكتور/ حسن حنفي مانعًا من ذلك ما دام الدين في نظره وسيلة لا غاية، وما دام أنه لا توجد حقيقة دينية منفصلة عن الحقيقة الحياتية والحقيقة

---

(١) انظر: المصدر السابق نفس الصفحة.

الاجتماعية، يقول: (أنا أقدم تفسيرًا لعصري، هل مصالح الأمة في عذاب القبر وغيره . . .، قم أنت بتفسير يتكلم عن الغيبيات، وما أثر هذه التفاسير التي تتحدث عن عذاب القبر، والموت، والصراط، والحور العين، وأنها من عسل ولبن؟ وأنا أقوم بتفسير تتبلور فيه مصالح الأمة، وهذا تفسير وذاك تفسير، ولينظر أينا أنفع للناس، والتعبير عن أهداف القرآن في الحياة)[١].

ولا شك أن هذا الكلام اختزال لمضمون الدين، أو الاقتصار على جانب واحد في الدين مع إهمال الجوانب الأخرى، فلماذا لا نوازن بين النصوص الدينية ونحتفظ لكل نص بمدلوله، اجتماعيًا كان أم إلهيا؟ فإذا كان الدكتور/ حسن حنفي ينشغل بصلاح الأمة وواقعها من تحقيق النهضة والتنمية والرقي، ففي نصوص القرآن والسنة من غير الغيبيات ما يغنيه عن أن يختزل معاني ومقاصد النصوص المتعلقة بالله أو اليوم الآخر ويحولها إلى مقاصد ومضامين أخرى حسب ميوله وشعوره الاجتماعي.

وما أدرانا أن هذه النصوص المتعلقة بالغيبيات ليست دافعًا بجانب النصوص المتعلقة بالأمور الدنيوية إلى تحقيق صالح الأمة، فإنما يسعى الإنسان لطلب الرزق والعيش الكريم وتحقيق التقدم والرقي؛ لاعتقاده الديني أن هذا كله سيجازى عليه بالثواب في الآخرة، أو أنه سيجازى بالعقاب على إهماله وعدم السعي والاجتهاد من أجل تحقيق ذلك.

ثم تعدد الفكر هذا مرهون بالأمور الفرعية وليس الأصولية الاعتقادية منها والحُكمية، وإذا سلمنا أن تعدد الفكر الهرمينوطيقي والفينوميولوجي لا يتعارض مع وحدة الأمة، فكيف تتحقق هذه الوحدة في هذا الكم الكبير من القراءات المتغيرة والمنتشرة، والتي ترفض كل منها بعضها البعض، حيث لا يوجد معنى ثابت أو مكتمل، وحيث يؤدي اللعب المستمر لمدلولات النصوص إلى تشتيت المعاني وفقدان مصداقيتها[٢].

---

(١) وانظر: د. حسن حنفي: حصار الزمن ص١٠٨، ١٠٩.

(٢) انظر: د. عبد العزيز حمودة: المرآة المحدبة من البنيوية إلى التفكيك ص٣٣٩، ٣٤٠، الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٨م.

وكيف يتحقق هذا؟! والهرمينوطيقا والفينومينولوجيا على هذا التنظير لا تسعى إلى التفسير والشرح أو البحث عن مدلول معنى النص بحسب قصد مؤلفه، بقدر ما تقوم بإعادة بنائه طبقًا لحدس القارئ وتصور واقعه الاجتماعي، وعلى ضوء هذا التحليل تبدو عملية التأويل عملية مختلة، لا تنتهي عند معنى إلا وتبدأ مغادرته وتفترض معنى آخر جديدا، ويستمر الأمر إلى مالا نهاية، وينتج عن ذلك التباس مدلول الحقيقة، وعجز النص عن الدلالة على معناه، ونظل مع هذه المناهج غير المنضبطة غارقين في تلك المتاهات والتأويلات النفسية الشخصية المتعددة.

تقسيم الهرمينوطيقا والقراءة الموضوعية والذاتية للنصوص:

على غرار ما سبق يعتبر الدكتور/ حسن حنفي التأويل الهرمينوطيقي ومن ثم التأويل الفينومينولوجي، يقسمان الدين إلى قسمين:

القسم الأول: دين الوحي، وهذا هو الذي جاء به الأنبياء.

القسم الثاني: دين الطبيعة، وهذا هو الذي يكتشفه الإنسان بنفسه من خلال تجربته الذاتية، فالوحي ليس في النص فقط بل في الشعور والحدس أيضًا[1].

ويرى أن الذي يبحث عن موضوعية النص هو الذي يقف عند حد مدلول ما نزل على الأنبياء في الماضي، وما كان يترجم واقعهم وسبب بعثتهم، أما الذي يبحث عن ذاتيته داخل النص، فهذا الذي يتعدى أسباب النزول الماضية إلى الأسباب الحالية والتي تفرض نفسها على النص وتحدد مدلوله الجديد.

ومن ثم فإنه يقسم الهرمينوطيقا إلى: **هرمينوطيقا دينية وهرمينوطيقا فلسفية**، والهرمينوطيقا الفلسفية أعم من الدينية، حيث تختص الدينية بتأويل الكتب الدينية والمقدسة، بينما الهرمينوطيقا الفلسفية منفتحة على جميع النصوص الدينية وغيرها، وللتمييز بينهما بشكل أكبر يعقد الدكتور/ حسن حنفي المقارنة الآتية:

---

(١) انظر: د. حسن حنفي: الهرمينوطيقا وعلوم التأويل ص٩٤.

١- الهرمينوطيقا الدينية تحاول أن تعرف المعاني الموضوعية للنصوص، وكأن هذا النص عالم مغلق بذاته، لا يوجد عالم خارجه، ولا يوجد تاريخ، ولا يعيش في زمان ولا مكان، بينما الهرمينوطيقا الفلسفية تحاول أن تجعل ذات القارئ تساير التاريخ والزمان والمكان وتفرض الواقع على النص.

٢- الهرمينوطيقا الدينية تحاول أن تبين حقيقة الدين الباطنة والمستترة في النصوص، والهرمينوطيقا الفلسفية تجعل هذه النصوص مرآة تعكس الظروف الاجتماعية والثقافية والسياسية الحالية.

٣- الهرمينوطيقا الدينية عملية أكثر مما هي نظرية، والفلسفية التي يمثلها ماخر وتلتاي وغادامير وبول ريكور وغيرهم، تحول الهرمينوطيقا من علم عملي إلى علم نظري، يقول الدكتور/ حسن حنفي شارحًا هذا الفرق: (ما هو النص الديني؟ هو أوامر ونواهي، ما هو النص القانوني؟ أوامر ونواهي، افعل أو لا تفعل، لكن النص الأدبي ليس فيه توجيهات، والنص التاريخي ليس فيه توجيهات، النص القانوني لا تقتل، والنص الديني ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٰٓ﴾ [طه: ١٤]، فيه توجيه، فالهرمينوطيقا الدينية هي الأداة التي أعرف بها الأوامر والنواهي، والهرمينوطيقا الفلسفية لا شأن لها بالتوجيهات، تعرف معنى النص باعتبار أن النص معنى مغلق، ليس له مضمون بالنسبة للتوجه نحو العالم والأفعال والسلوك البشري)[1].

٤- الهرمينوطيقا الدينية تنطلق من النص إلى النص حتى تحول موضوعات الهرمينوطيقا إلى ميتافيزيقا خالصة، بصرف النظر عما إذا كانت حقيقة النص ميتافيزيقية أو طبيعية أو أخلاقية، بينما الهرمينوطيقا الفلسفية تنطلق من الواقع إلى النص وتجعل المنهج أداة لكشف حقيقة النص من خلال ذات القارئ وليس النص المقروء[2].

والدكتور/ حسن حنفي في التقسيم يرمي إلى أن التفسيرات والتأويلات التي أدلى علماء الإسلام بدلوهم فيها، باعتبار أنها تفسير أو شرح هي هرمينوطيقا

(١) د. حسن حنفي الهرمينوطيقا وعلوم التأويل ص٩٧، ٩٨.

(٢) انظر: المصدر السابق ص٩٨.

أيضًا، لكنها هرمينوطيقا، تهتم بالموضوع لا بالذات وتتخذ موقفًا واتجاها معينا تنحاز إليه وهو جانب النص، تنطلق من النص إلى النص لا من النص إلى الواقع والمجتمع، وتبني عالم الدين على أساس وجود كشف موضوعية النص دون النظر إلى الجانب الذاتي لدى القارئ وما يفرضه عليه واقعه.

وإضافة لذلك فإن الدكتور/ حسن حنفي يذهب إلى أن الهرمينوطيقا الدينية، وهي قراءة علماء الإسلام من مفسرين ومتكلمين وغيرهم، هي من باب القراءات النازلة للنصوص، وهي القراءة الاستنباطية التي تقرأ النصوص وتستنبط المعاني بناءً على قواعد اللغة، وأسباب النزول، وتنطلق من كون الحقائق موجودة في النص، ويرى حسب زعمه خطورة هذه القراءة؛ لأنها (تستبعد النص، وتخرج النص من واقعه الاجتماعي والسياسي، وكأن النص حقيقة مستقلة بذاتها عن العالم، وهذا أيضًا سوء فهم للغة، فالرمز في الحقيقة يتضمن معنى، واللفظ والمعنى يحيلان إلى شيء في العالم الخارجي . . . ، فاللغة لها ثلاثة أبعاد اللفظ، والمعنى، والشيء، الذي يجعل النص حقيقة مغلقة لا صلة له بعالم الأشياء هو قصور)[(١)].

وعلى الجانب الآخر يرى أن طريقة الهرمينوطيقا الفلسفية هي الطريقة المثلى لقراءة النصوص، حيث القراءة الاستقرائية الصاعدة التي (تبدأ من التجربة البشرية، أو آيات الله الكونية واستقرائها للوصول إلى نفس الحقائق التي دون النص)[(٢)].

وهذا الكلام لا شك فيه نظر؛ وذلك لأن علماء الإسلام لم ينطلقوا من النص إلى النص، بل انطلقوا من النص إلى الواقع مع مراعاة خصائص النص، ومن ثم وضعوا من الضوابط والشروط للتأويل ما تكفل هذا، وكانت أهم هذه الشروط، هي أن التأويل لابد أن يظل محصورًا في نطاق المعاني التي يحتملها

---

(١) د. حسن حنفي الهرمينوطيقا والتأويل ص٣٣٨.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة، وانظر: د. حسن حنفي: الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي ص٣٠٠، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١م، بدون رقم طبع.

النص ولا يخرج عنها، وأن يكون الغرض منه هو الكشف عن قصد المؤلف لا قصد القارئ، ومع ذلك كله أبقوا على الثوابت والأصول ورعوا أن يكون التأويل في النصوص المتعلقة بالفروع دون الأصول المتفق عليها.

ولو سلمنا أن تفسيرات وتأويلات علماء الإسلام تتخذ موقفًا واحدًا، وتنطلق من النص إلى النص وتعمل على تحويل الدين إلى ميتافيزيقا خالصة، فإن الكلام ينقلب ويقال: أليس في اختيار الدكتور/ حسن حنفي الانحياز إلى اتجاه واحد وهو الاتجاه المادي، أليس الهرمينوطيقا الفلسفية تنطلق من الواقع إلى الواقع مرورًا بالنص، وكأن النص مجرد قنطرة يعبر عليها القارئ لفرض شعوره الحدسي على النص غير عابئ بقصد منزله إذا كان إلهيا أو كاتبه إذا كان بشريا، وما القانون الذي يحكم ويضبط القراءة الذاتية للنصوص، أليس ما تشعر به كل ذات يختلف عن الأخرى، وما يضمن لنا تجنب الأهواء والميول والانفعالات والتحزب ونصرة رأي ومذهب على الآخر، لا شك أن البدء بالتجربة الذاتية هو البدء بالنسبية المطلقة التي تجعلنا نبحث عن الحقيقة المختلفة لفكر القراء بدلا من البحث عن قصد قائل الكلام.

والأمر هنا يتلخص في أن القراءة الذاتية التي تبدأ بذات القارئ وتعلي من سلطته على النص، أو القراءة الصاعدة كما وصفها الدكتور/ حسن حنفي، ما هي إلا قراءة تعتبر النصوص على اختلاف مصدرها خالية من أي قصد أو حقيقة، ووظيفتها البحث في النصوص لامتلائه بالمدلول الجديد للقارئ، (ومع ذلك فإن هذا العالم الذي تغزوه الذاتيات ويحكمه مبدأ التدليل الكوني، ينتج انزلاقات دلالية لا تتوقف، ومن ثم فهو يحيل على أي مدلول، فما دام المدلول كلمة أو شيئًا ليس سوى كلمة أخرى، فإن أي شيء ليس سوى إحالة مبهمة على شيء آخر، ولهذا السبب فإن مدلول نص ما، قضية لا أهمية لها، والمدلول النهائي سر يستعصى على الإدراك)[1].

(١) أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ص١١٩، ترجمة وتعليق: سعيد بنكراد، الناشر: المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م.

كما أن هذا الاختيار الذي يعطي القارئ السلطة الأولى في تحديد معنى النص، يؤسس شرعية الانفصال بين المؤلف والعمل، ويعمل على فصل كل ما يقال في النص عن كل العوامل المتصلة به، ومن ثم يجعل الحكم النهائي في فهم حقيقة النص للقارئ، وأن ما يفهمه عادة يكون أكثر من معنى غريب يعبر عن حقيقة ممكنة، وهذا كله مترتب على هذا الاتجاه الذي يقوم على فصل كل ما يقال عن قائله، ولقد أحسن الدكتور/ عبد العزيز حمودة إذ وضع في كتابه **«الخروج من التيه»**، فصلا بعنوان **«اللين سرقوا النص»** ووصف فيه حال النص مع هذه المناهج التأويلية الغربية قائلًا: (أصبح النص بهذا المفهوم مليئًا بالثقوب والفجوات، ثقوب يكلف القارئ وحده برتقها، وفجوات يقوم القارئ وحده بملئها)[١].

سرقة النص تعني تغيير مدلوله وتبديله بمدلول آخر تمامًا، تعني نسخ قراءة مؤلفه بقراءة شعورية جديدة، وهذا هو المنهج الذي اختاره وارتضاه الدكتور/ حنفي، منهج لا يبقي على شيء من المدلول الأصلي للنص، فمقصود القارئ يلتهم مقصود المؤلف، ويتحول به إلى مكان لغوي آخر ينذر بقراءة جديدة أخرى للنص المتحول لتتحول به بدورها إلى مدلول ومقصد جديد، وهكذا، فالقراءة الهرمينوطيقية والفينومينولوجية (تجعل المكتوب بدايات لا تنتهي، إنها تكور المكتوب على نفسه، فهو لا يزال بها يدور، حتى كل بداية فيه تظل بداية، ولذا كانت نصوص القراءة هي نصوص البدايات المفتوحة، إنها تكتب وتقرأ، ولكن لن تبلغ كمالها كتابة، ولا تمامها قراءة)[٢].

المقاربة بين القراءة الفينومينولوجية والقراءة الصوفية:

لما كانت الفينومينولوجيا عند القائلين بها والعاملين على تطبيقها، منهج الوصف الذي يعمل على وصف ودراسة الظاهرة دراسة حدسية، وتتجه من الذات

---

(١) د. عبد العزيز حمودة: الخروج من التيه دراسة في سلطة النص ص٩٩، ١٢٤، الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

(٢) رولان بارت: لذة النص ص٩، ١١، ترجمة: منذر عياشي، الناشر: مركز الإنماء الحضاري - حلب، سورية، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

إلى ذاتية الأشياء مباشرة دون وضع أي اهتمام لأي آراء سابقة؛ وذلك بغرض الكشف عن الحقيقة الكامنة في الشعور الإنساني؛ فإن الدكتور/ حسن حنفي يتعامل مع النص الديني متأثرًا بهوسرل من خلال جانبين.

الجانب الأول: وفيه يضع الدكتور/ حسن حنفي الموروث الديني كله في دائرة التحليل والنقد، ثم يقوم باستبعاد الجانب الإلهي ويضعه خارج دائرة التفكير العصري، وهذا هو ما يسمى عند هوسرل بالوصف الظاهراتي الارتدادي الذي يرجع الظاهرة الفكرية إلى النص لتصفية مضمونها القديم وما علق بها من أحكام وآثار ثقافية.

الجانب الثاني: وهو الجانب البنائي، جانب التكوين والنشأة الجديدة للظاهرة أو مضمون النص، وفيه يعيد الدكتور/ حسن حنفي بناء الموروث الديني كله، كمقل مطلق في الشعور أو التاريخ[(١)].

وانطلاقًا من الجانب الثاني هذا يسأل الدكتور/ حسن حنفي هل الفينومينولوجيا نزعة صوفية؟

وفي محاولة لإلباس المنهج الفينومينولوجي الثوب الإسلامي، يقارب الدكتور/ حسن حنفي بين فينومينولوجيا هوسرل وبين النزعة الصوفية، وليس أدل على ذلك من عنونته حكمة الإشراق والفينومينولوجيا في كتابه دراسات إسلامية، الذي حاول فيه المقاربة بين منهج هوسرل الفينومينولوجي وبين حكمة الإشراق عند السهروردي، ذلك المذهب الذي نزع فيه السهروردي منزعًا وسطًا بين التصوف المعتمد على الذوق، والفلسفة المستندة إلى النظر[(٢)].

---

(١) د. حسن حنفي: تطور الفكر الديني الغربي ص٢٧٩، ٢٨٠، وكريمة كريبة: إشكالية التجديد في فكر حسن حنفي ص٤٦.

(٢) يدل على ذلك قول السهروردي في بيان الطريق الذي من خلال استمد حكمته الإشراقية، حيث يقول: (ولم بأت أولًا بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت الحجة، حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلًا، ما كان يشككني فيه مشكك). شهاب الدين السهروردي: حكمة الإشراق ص٢، مراجعة وتقديم: إنعام حيدورة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ٢٠١٠م، ومحمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ص١٦٧، الناشر: وكالة الصحافة المصرية - ناشرون، ٢٠٢٠م، بدون رقم طبع.

يشبه الدكتور/ حسن حنفي محاولة هوسرل الفينوميولوجية بحكمة الإشراق عند السهروردي، ويعتبر أن حكمة الإشراق والفينومينولوجيا كلاهما يضع نفس المشكلة، (وهي إلى أي مدى يمكن الجمع بين منهج النظر ومنهج الذوق على ما يقول السهروردي، أو بين الاتجاه العقلي والاتجاه التجريبي على ما يقول هوسرل؟ وذلك من أجل إقامة منهج واحد، هو المنهج الإشراقي، أو المنهج الشعوري الذي يجمع بين النظر والذوق كما هو الحال في حكمة الإشراق، أو بين العقل والواقع في التجربة الحية كما هو الحل في المنهج الفينومينولوجي، فالسهروردي في الحضارة الإسلامية، وهوسرل في الحضارة الغربية، كلاهما يقوم بنفس المهمة، وهي إيجاد وحدة المنهج)[١].

وفي محاولة للإجابة على السؤال السابق، وتثبيت هذه المقاربة بين المنهج الفينومينولوجي والتصوف الإسلامي، يسعى الدكتور/ حسن حنفي أولًا لإثبات النزعة الصوفية في فينومينولوجيا هوسرل لكي يتسنى له تحقيق هذا التشابه.

فيذهب الدكتور/ حسن حنفي إلى أن فينومينولوجيا هوسرل توحي خاصة في مراحلها الأخيرة، بأنها نقد للعقل العملي قبل أن تكون نقدا للعقل النظري، وأن هوسرل لو لم يعمل على تحويل الأخلاق إلى رياضة لكان الطريق الصوفي أكثر وضوحًا، (بل أن كثيرا من المشكلات الخلقية لتظهر على استحياء في التحليلات الفينومينولوجية تحت ستار معرفي: فنشاط التصور نشاط حر، ونشاط الخيال نشاط حر، وأفعال الشعور أفعال حرة، ولو لم يحول هوسرل مشكلة الحرية من المستوى الخلقي إلى المستوى المنطقي لكانت الحرية أساسًا لفلسفة عملية)[٢].

والفينومينولوجيا في صياغة هوسرل وباعتبارها علمًا أو فلسفة توحي بأنها طريق إلى الخلاص، الخلاص الذي يوصل إلى الشمول والمثالية، فإن هوسرل كثيرًا ما يستعمل لفظ «**الطريق من أو إلى**» وهو من المصطلحات الصوفية المعروفة، ليدلل على أن الفينومينولوجيا منهج لرفع العالم المادي من الواقع

(١) د. حسن حنفي: دراسات إسلامية ص٢١٠.

(٢) د. حسن حنفي: تطور الفكر الغربي ص٢٨١.

الطبيعي الذي ساد العلوم الإنسانية إلى العالم الروحي[١].

كما يذهب الدكتور/ حسن حنفي إلى أن حياد الشعور أو الشعور المحايد والذي تنطلق منه الفينومينولوجيا الهوسرولية، هو رفض سيطرة الاتجاه التجريبي عليه، (أو على ما يقول الصوفية التخلي عن العلائق والتعلق بالحقائق)[٢].

ويستمر الدكتور/ حسن حنفي في إبراز النزعة الصوفية في منهج هوسرل الفينومينولوجي، مستشهدًا بعدد من النصوص التي تركها هوسرل في نهاية حياته والتي يعتبرها تؤيد هذا التفسير، فيحكي الحالة الشعورية التي عاشها هوسرل، وكأن الحكاية لأحد متصوفة الإسلام الكبار، فيقول: (في أيامه الأخيرة كان إيمانه حاضرًا دائمًا لا خوفًا من الموت أو طمعًا في حياة أفضل، بل تعبيرًا للأساس الديني المستتر وراء الفينومينولوجيا التي أراد لها أن تكون علمًا محكمًا، قال هوسرل لإحدى الراهبات التي أتت لزيارته في أيامه الأخيرة، وقد راج المنهج الفينومينولوجي في الأوساط الدينية رواجًا كثيرًا: «آه أتعشم أن تكوني حاضرة لحظة موتي تقرئين الإنجيل بصوت عال أثناء دخولي الخلود.» فقد انتابت هوسرل عدة مواجيد صوفية قد تكون آخرها الإحساس بالطمأنينة والغبطة)[٣].

وفي نهاية بحث الدكتور/ حنفي الجانب الصوفي في فينومينولوجيا هوسرل يقرر وبشكل نهائي، أن أقوال هوسرل واعترافاته الأخيرة تدل على أن الفينومينولوجيا نزعة صوفية في صياغة عقلية، تشبه إلى حد كبير حكمة الإشراق عند السهروردي، ومن ثم فإنه يذهب إلى أن الفينومينولوجيا بدورها، هي وريثة الإيمان التقليدي في المسيحية والإسلام معًا؛ وذلك لأنها تقوم بإحياء النزعة الروحية التي حمل لواءها السيد المسيح ومتصوفو الإسلام[٤].

---

(١) انظر: المصدر السابق ص٢٨٢.

(٢) المصدر السابق ص٢٨٣.

(٣) د. حسن حنفي: تطور الفكر الغربي ص٣٨٨.

(٤) انظر: المصدر السابق نفس الصفحة.

وعلى غرار إثبات النزعة الصوفية هذه في فينومينولوجيا هوسرل، فإن الدكتور/ حسن حنفي يرى أن التجديد في الفكر الإسلامي ينبني على أساس البحث عن نقاط التشابه بين الحضارات؛ وذلك بهدف استخدام نفس الحلول لنفس المشكلات في حضارتين مختلفتين، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (إن هناك حقائق فلسفية عامة يمكن للمفكرين من حضارات مختلفة الانتساب إليها والاتفاق عليها دون أن تكون مجرد وجهات نظر خاصة مرتبطة بعصر معين أو مزاج خاص، وأن دراسة الحضارات المقارنة تؤدي إلى وجود نفس المشكلات والوصول إلى نفس النتائج)[١].

ومن ثم فإن الدكتور/ حسن حنفي يذهب إلى أن تطبيق الفينومينولوجيا في الواقع الإسلامي، أو البدء من الحدس الشعوري كنقطة انطلاق للتجديد، مدعوم من الواقع الإسلامي نفسه؛ وذلك من خلال التجربة الصوفية، أو على التدقيق من خلال فكر السهروردي وغيره من الصوفية الباطنية، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (حكمة الإشراق والفينومينولوجيا كلاهما منهج، بالرغم من أن السهروردي لا يستعمل لفظ «**المنهج**»، بل يستعمل لفظ «**طريقة**»، وهو اللفظ المفضل عند الصوفية يدلون به على الطريق إلى الله، كما أن هوسرل لا يستعمل اللفظ كثيرًا إلا للإشارة إلى الإيضاح، وهو ما يمكن اعتباره الخطوة الثالثة من خطوات المنهج الفينومينولوجي بعد «**التوقف** عن **الحكم**» و«**التكوين والعشق**»، والمنهج عند هوسرل أيضًا ليس مجرد قواعد رياضية باردة يطبقها الباحث في موضوعه دون أن يلزم حياته بها، بل هو موقف من الحياة واتجاه شعوري، فهو أقرب إلى «**النهج**» من «**المنهج**»، فالنهج يشير إلى المعاناة واللهث، أي الطريق الصوفي)[٢].

ويرى الدكتور/ حسن حنفي أن المشكلة التي طرحها السهروردي ومن ثم طرحها هوسرل، ما زالت مطروحة في عصرنا الحاضر وواقعنا العربي والإسلامي بصفة خاصة، وهي وحدة المنهج أو وحدة الفكر، أو ما يسمى وحدة الثقافة

(١) د. حسن حنفي دراسات إسلامية ص٢٠٩.

(٢) المصدر السابق ص٢٣٢.

العربية، ولأن واقعنا يعاني من تشتت الفكر وتعدد المناهج، فإن الخطوة الأولى لحل المشاكل الدينية والاجتماعية والثقافية المترتبة على هذا التشتت والتعدد، هو معرفة السبب المؤدي إلى ذلك، فإن هذا التشتت في تراثنا كما يرى دكتور حنفي أصبح مخزونا نفسيا في وجداننا المعاصر، ولابد من القضاء على هذا المخزون الكامن في النفوس، حتى يتسنى لنا تغيير واقعنا ولا يتم ذلك إلا بتغير البناء النفسي له أو تكوينه الشعوري القديم، (فالبناء الشعوري أساس لبناء الواقع، قد يطبق الواقع بناءه على الشعور كما يطبق الشعور بناءه على الواقع، ولكن تظل العلاقة جدلية بين البناءين، وفي هذه اللحظة تعطينا حكمة الإشراق كما تعطينا الفينومينولوجيا مفتاحًا لفتح عالم الشعور والدخول فيه)[١].

نقد اختيار الدكتور/ حسن حنفي:

بناءً على هذا التشابه بين الفينومينولوجيا وبين الفكر الصوفي الذي سعى الدكتور/ حسن حنفي بكل قوة إلى إثباته، فإن الدكتور/ حسن حنفي يثمن التجربة الصوفية كتجربة ذاتية إسلامية، بل يعطي المنهج الصوفي اهتمامًا كبيرًا حتى صنف فيه مصنفًا مستقلًا سماه من الفناء إلى البقاء، عمل فيه حسب تصريحه على إعادة بناء علوم التصوف باعتباره الممثل الأوحد للمنهج الوجداني، حتى يظهر الإنسان فيه كبعد مستقل، ويتم اكتشافه كنقطة بداية لتأسيس العلم؛ ونتيجة لذلك (تنشأ حركات التغيير الاجتماعية من داخلنا وليس من خارجنا، بتراثنا وليس بتراث الآخرين، فيحدث التغيير الاجتماعي من خلال التواصل، وليس من خلال الانقطاع)[٢].

ولا شك أن هذا الكلام فيه نظر؛ وذلك لأن الاختيار الذي وقف عنده الدكتور/ حسن حنفي من الفكر الصوفي هو الاختيار الغنوصي الباطني، اختيار السهروردي والحلاج وابن سبعين وغيرهم، وهو اختيار بحث عنه الدكتور/

---

(١) المصدر السابق ٦٦١.

(٢) د. حسن حنفي: هموم الفكر والوطن ١/ ٤٧٥، وانظر: د. حسن حنفي التراث والحداثة ص١٧٨، وكربمة كريبة: إشكاليات التجديد في فكر حسن حنفي ص٤٦.

حسن حنفي ليبرر تطبيق فينومينولوجيا هوسرل في واقعنا الإسلامي، وليس لإثبات أن الفكرة موجودة في تراثنا ومتأصلة فيه، وإلا كيف نفسر نقده التصوف القائم على الزهد[١] والعمل على تحويله إلى تصوف شعوري باطني، وإذا سلمنا جدلًا أنه يريد التغيير من الداخل فلماذا بدأ من فينومينولوجيا هوسرل ثم إثبات تشابهها مع ما عندنا من تصوف؟ لماذا لم يبدأ من واقعنا نحن ثم يبحث عن تشابه الحضارات الأخرى بحضارتنا أو تأثرها بنا؟

وعلى أي حال فإن توظيف الدكتور/ حسن حنفي للتصوف الإسلامي هو توظيف غير مقبول؛ لأنه يعتمد على اجتزاء أو تحويل التصوف من كونه منهاجًا لتهذيب النفس بمجاهدات روحية، في ظل الحفاظ على الضوابط الشرعية اللازمة والحفاظ على ثوابت الدين، إلى نزعة باطنية خالصة، والتي وإن ادعت الروحانية، مثل ما ادعت الفينومينولوجيا أو الهرمينوطيقا أو مثل ما ادعى هوسرل في نهاية حياته، إلا أنها تأخذ طريق الغلو في التأويل في الدين إلى الحد الذي فيه يتفرغ الدين عن محتواه الحقيقي، عقيدة كان هذا المحتوى أو شريعة[٢].

فما منهج السهروردي والحلاج وابن سبعين وغيرهم[٣] من متصوفة الباطنية إلا امتداد للفكر الإسماعيلي الغنوصي الباطني وتجسيد له، والذي يعد فكر

---

(١) في كتاب الفناء إلى البقاء الذي خصصه حنفي للتصوف، عرض فيه لتاريخ التصوف الإسلامي، وقد عاب العرض كثرة التكرار والوقوع في التناقضات، مع توسعه في نقد التصوف الذي لا ينسحب إلا على المنتسبين من أدعياء التصوف وليس أرباب الطريق الحقيقين.
انظر: د. حسن حنفي: من الفناء إلى البقاء ١/٢١. وانظر: د. مصطفى النشار: فلسفة حسن حنفي مقاربة تحليلية نقدية ص٦٠، ٦١، الناشر: نيو بوك للنشر والتوزيع - القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م، و د. محمد ممدوح: التصوف خلاصة إنسانية ص٢٠٣، ٢٠٤، الناشر: دار روابط، ودار الشقري للنشر وتقنية المعلومات - مصر، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.

(٢) انظر: د. محمد عمارة النص الديني بين التأويل الغربي والإسلام ص٥٩.

(٣) لم يصرح الباحث بذكر ابن عربي وإن كان كثير من المصادر توحد بينه وبين المذكورين في المنهج؛ إلا أن المذكورين لم تختلف المصادر على نسبة المنهج الباطني الغنوصي إليهم، أما ابن عربي فقد اختلفت الدراسات حول فكره بين مبرر ومؤيد ومعارض لذا تحرج الباحث أن يصرح باسمه دون أن يقف على فكره بشكل كامل.

الدكتور/ حسن حنفي صورة معاصره منه الآن، وهو بدوره مستمد من الغنوص الفارسي واليوناني، وليس أدل على ذلك من مؤلفات السهروردي نفسه، والتي تبلغ فيها مسائل الحكمة الإيرانية وعيها النظري تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة، لذا يقول الفيلسوف والمستشرق الفرنسي هنري كوربان الذي خصص دراسته في الغنوص الشيعي، وهو الحجة في تقرير فكر السهروردي، حيث صب اهتمامه على ترجمة كتبه والتعليق عليها: (إن السهروردي لم يلق الاضطهاد من الفقهاء وحدهم، بل تلقاه كذلك من الفلاسفة العقليين الذين ينسبون الوهم إلى عالم الحقيقة الروحية الكشفية الذي من أجله حي الشيخ السهروردي ومات، وبالجملة فإن أصحابه الحقيقيين إنما هم سلفه الذين يكونون سلسلة من الحكماء وأنبياء الفرس واليونان، ويتجاوز في سلسلتهم زرادشت وأفلاطون، أو قبله مباشرة من جماعات هي امتداد لهذه السلسلة التي بدأها الحلاج، والذي يدعوه باسم أخيه، هذه الجماعات هم الذين يوجه لهم في مستهل كل كتاب التحية التالية: إخواني معشر صحبي)[١].

والسهروردي لم يسع إلى أن يوحد بين المنهج العقلي وبين المنهج الروحي على ما وصف الدكتور/ حنفي في المقاربة التي أجراها بينه وبين هوسرل، بقدر ما كان يسعى لنقد العقلانية اليونانية والتي استعان بها علماء الإسلام في محاربة الغنوص الوافد، ففكرة النور[٢] التي استمدها السهروردي من النبوة الإيرانية

---

(١) هنري كوربان: السهروردي المقتول مؤسس المذهب الإشراقي ص٩٩، (بحث منشور ضمن كتاب شخصيات قلقة في الإسلام، دراسات ألف بينها وترجمها الدكتور/ عبد الرحمن بدوي)، الناشر: دار النهضة العربية - القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٤م.

(٢) فكرة النور عند السهروردي: تتلخص هذه الفكرة في أن العالم مقسم إلى قسمين: هما عالم أعلى وهو عالم النور، وعالم أدنى وهو عالم الظلام، وعلى رأس العالمين يقف إله واحد، سماه السهروردي نور الأنوار القاهرة، ورمز إلى النور والظلام بالخير والشر، ورمز إلى العقل بالنور، وإلى ذات الإله بنور الأنوار، وإلى الأجسام المطلقة المظلمة بالبرازخ الظلمانية، التي تنشأ عن الأرهام المادية المرتبطة بعالم الظلام، والأنوار عند السهروردي مراتب أعلها نوار الأنوار.
انظر: د. مشهور الحبازي: ديوان شهاب الدين السهروردي دراسة وتحقيق ص٥٩، ٦٠، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.

القديمة[١]، كانت بمثابة الرد الصوفي الذي واجه به الفلسفة العقلانية، فقد قدمها -فكرة النور- في مقابل الطبيعيات السماوية عند أرسطو، معبرًا عن نفسه بلغة علم الملائكة في إيران[٢].

والسهروردي نفسه يحدثنا عن حكمة الإشراق موجها الخطاب إلى «**معشر الصحبة**»، الذين التمسوا منه أن يكتب الكتاب، فذكر لهم أنه قد كتب رسائل قبل هذا الكتاب عرض فيها مذهب المشائين، وكانت بمثابة مدخل منطقي ومجموعة قواعد للحكمة، لكن هذا الجهد على حد تعبير هنري كوربان سرعان ما أصبح سدى[٣]، عندما قرر السهروردي في بداية كتابه، أن الطريق الذي سلكه في حكمة الإشراق والذي حصل له بالذوق الباطن من خلال الحكمة التي استمدها من أفلاطون وهرمس وغيرهما، أسلم وأقرب من تلك الطريقة المشائية، يقول السهروردي: (زلتم يا معشر صحبتي، وفقكم الله تلتمسون مني أن أكتب لكم كتابًا أذكر فيه ما حصل لي بالذوق في خلواتي ومنازلاتي، ولكل نفس طالبة قسط من نور الله قل أو كثر، ولكل مجتهد ذوق نقص أو كمل، وليس العلم وقفًا على قوم ليغلق بعدهم بابا الملكوت ويمنع المزيد عن العالمين . . .، وقد رتبت لكم قبل

---

(١) وإن كان الدكتور/ حسن حنفي ينفي هذا الاستمداد ويذهب إلى أن فكرة النور هذه ليست خاصة بفارس ولا الديانات الفارسية، ويذهب إلى أنها لغة صوفية إشراقية موجودة في كل الحضارات.
انظر. د: حسن حنفي: دراسات إسلامية ص٢١٧، وواضح أنه يريد أن ينفي أي شبة تاثر للتصوف الإشراقي بغيره، حتى يثبت أصالته، ومن ثم يتسنى له القول بأن الفكر الفينومينولوجي الذي هو شبيه بالتصوف الإشراقي: أصيل في فكرنا وليس دخيلا علينا وإن اختلفت المصطلحات والمسميات.

(٢) انظر: جولدتسهير: موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل ص١٢٩، ١٣٠، بحث منشور ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الغربية دراسات لكبار المستشرقين، ألف بين هذه الدراسات وترجمها: د. عبد الرحمن بدوي، الناشر: مكتبة النهضة المصرية، بدون رقم طبع وتاريخ نشر، وهنري كوربان: السهروردي المقتول مؤسس المذهب الإشراقي ص١١١، و د. محمد عمارة: الغزو الفكري وهم أم حقيقة ص٢٢٥، والكتاب ضمن سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، والتي تصدرها الأمانة العامة للجنة العليا بالأزهر الشريف، الإشراف العام: د. عبد الودود شلبي، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

(٣) انظر: هنري كوربان: السهروردي مؤسس حكمة الإشراق ص١١١.

هذا الكتاب كتبًا على طريقة المشائين ولخصت قواعدهم، ومنها ما رتبته في أيام الصبا، وهذا سياق آخر وطريق أقرب من هذه الطريقة وأضبط وأنظم وأقل إتعابًا في التحصيل ....، وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يبتنى عليه وغيره يساعدني عليه من سلك سبيل الله ﷻ وهو ذوق الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور، وكذا قبله من زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه من عظماء وأساطين الحكمة، مثل أنباذقليس وفيثاغورث وغيرهما)[1].

هناك فرق إذن بين التأويل الباطني الغنوصي الذي عمل الدكتور/ حسن حنفي على إبرازه وإعادة بنائه في العصر الحديث من خلال إحياء فكر السهروردي، وبلغة الحداثيين بين الفينومينولوجيا الهوسرولية التي تنطلق من تأسيس النص في الشعور وتغير مقاصده ومضامينه إلى مقاصد ومضامين باطنية، وبين التأويل الصوفي المعتمد على الزهد والكشف والاجتهاد، فالمتصوفة السنيون وإن تميزت قراءاتهم للنص الديني عن قراءة المتكلمين والمفسرين، إلا أنهم لم يصلوا في الغلو إلى ما وصل إليه الباطنيون، ويبقى الفرق الجوهري بين الصوفية المعتدلة وبين المغالين من الباطنية قائما، وهو: أن القراءة الصوفية تنطلق من النص صعودًا للوصول إلى مقصد المتكلم وفهم ما يكمن في النص ذاته من حقائق، من خلال التدرج في استكناه بواطن النص، والصعود إلى عوالمه، دون اجتياح لمنطق المواضعات اللغوية، ولا ثوابت الإيمان الديني، بينما التأويل الباطني لا يعبأ بضوابط لغوية ولا ثوابت إيمانية، وهو إلغاء لأية مقاصد للمتكلم، على النحو الذي صنعته الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا مع النصوص البشرية، والنصوص الإلهية[2].

ويبقى القول بأن الدكتور/ حسن حنفي بعمله على تحويل التصوف السني القائم على الزهد والذوق والمكاشفة، إلى تصوف باطني ينطلق من الشعور والحدس الاجتماعي دون مراعاة لأية ضوابط لغوية أو أصول وثوابت دينية، ما

(١) شهاب الدين السهروردي: حكمة الإشراق ص١، ٢.

(٢) انظر: د. محمد عمارة: قراءة النص الديني ص٥٩.

هي إلا عملية اجتزاء وتحكيم للمنهج الغربي الفينومينولوجي والهرمينوطيقي في علم يعتبر من أهم علومنا الإسلامية، وهنا يصح الوصف، بأن عملية التجديد من الداخل التي أوهمنا بها الدكتور/ حسن حنفي، ما هي إلا تبديد من الخارج.

النقض الاعتزالي للتأويل الهرمينوطيقي والفينومينولوجي:

ربما نجد غرابة في هذا العنوان، إذ كيف يقدم المعتزلة نقضًا للتأويل الهرمينوطيقي والفينومينولوجي مع حداثة المصطلح وقدم فكرهم؟ هذا من جهة، ومن أخرى، كيف يغفل الدكتور/ حسن حنفي عن هذا التعارض بين الفكر الاعتزالي وبين منهجه الهرمينوطيقي والفينومينولوجي في ظل دعوته المستمرة إلى تطبيق الفكر الاعتزالي واستبداله بالفكر الأشعري السائد؟

لا شك أن في إثبات هذا النقض من المعتزلة، أو هذا التعارض بين الفكر الاعتزالي وبين التأويل الهرمينوطيقي والفينومينولوجي هدما لجانب كبير من مشروع الدكتور/ حسن حنفي، إذ كيف يدعي أن مشروعه، هو مشروع إعادة الفكر الاعتزالي وتطبيقه في العصر الحديث، ويقدم أفكارا لا تمت إلى المعتزلة بصلة، بل تتناقض بشكل كبير مع منهجهم، كما رأينا في السابق ونرى بشكل أكبر فيما يأتي التناقض الواضح فيما يقدمه من أطروحات وأفكار لا تستقيم مع فكر ابن رشد رغم دعوته أيضًا إلى استرجاع الفكر الرشدي والسير على منهجه.

وما دمنا نتعامل مع الأفكار وليس المصطلحات أو الأشخاص، فالأفكار عادة ما تتشابه، فبرغم حداثة مصطلحي الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا إلا أن دلالتهما تتشابه، أو على التحقيق تتطابق مع الفكر الغنوصي الباطني كما مر إثبات ذلك، أو كما صرح الدكتور/ حسن حنفي نفسه بذلك.

وبالتالي فالنقض المقدم من المعتزلة للفكر الباطني هو نفسه يعد نقضًا للهرمينوطيقا والفينومينولوجيا، اللذين عمل الدكتور/ حسن حنفي على تطبيقهما في علومنا الإسلامية لاسيما علم أصول الدين.

ومن الممكن الوقوف على هذا النقض من خلال الاستشهاد بكلام القاضي عبد الجبار في رده على الباطنية، والقاضي عبد الجبار هو شيخ المعتزلة الذي

يصرح الدكتور/ حسن حنفي كثيرًا بأنه يسير على نهجهم، حيث أوضح القاضي عبد الجبار أن أي كلام إنما يدل بالمواضعة، وأن المتكلم بالكلام إذا كان حكيمًا، فلابد متى تجرد الكلام، أن يريد ما يقتضيه ظاهره، وإلا كان ملبسًا أو معميًا أو فاعلًا قبيحًا، وبنظرة مستقبلية بعيدة لم يفرق القاضي عبد الجبار بين نص إلهي وغيره، بل ذهب أن هذه الطريقة تقتضي في جميع الكلام أن يدل على حد واحد، ومن هنا أبطل القاضي عبد الجبار ادعاء القائلين بأن للنصوص معنى باطنا، إلهية كانت أم بشرية، يقول القاضي عبد الجبار: (يبطل قول هؤلاء الجهال إذ ادعوا لكتاب الله باطنًا، ولا فرق والحال ما ذكرنا بين من قال له باطن، وبين من قال في كل الأدلة مثله، بل في سائر المدركات، حتى يجعل بين الأسود والأبيض باطنًا)[١].

ولعل التعليل الذي قدمه القاضي عبد الجبار لاستباحة الباطنية قديمًا هذا الصنيع، هو نفسه ما قدمه الدكتور/ حسن حنفي حديثًا لاستباحة تطبيق المنهج الهرمينوطقي والفينومينولوجي في العصر الحديث، فيذهب القاضي عبد الجبار إلى أن الباطنية ادعوا أن لكل نصوص الوحي وغيرها ظاهرا وباطنا؛ لأنهم (زعموا أنه ينطبع في النفس مثل المدركات فيعرفه المدرك)[٢]، أي بنفس تعليل المنهج الهرمينوطيقي والفينومينولوجي، أن لكل نفس حدسا وشعورا معينًا بمعنى النص، وليس من الأهمية أن يتفق أو يختلف هذا الشعور أو هذا الانطباع مع المقصود الأصلي للنص ما دام التأويل عملية استنباطية حدسية.

وعليه لا فرق بين ما قدمه الباطنية قديمًا، وبين ما يريد أن يقدمه الدكتور/ حسن حنفي من خلال الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا حديثًا، حيث تشترك القراءة الباطنية مع القراءة الهرمينوطقية والفينومينولوجية في أنها قراءة شعورية حدسية لا تخضع لضابط معين ولا تنتهي عند قانون يحكمها، أو على حد وصف القاضي

(١) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل (إعجاز القرآن) ١٦/٣٦٣، تحقيق: إبراهيم الأبياري، تقويم: إبراهيم الخولي الناشر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف بدون تاريخ ورقم طبع.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

عبد الجبار الذي حكاه عن الباطنية قائلا: (إن هذا الطبقة خارجة عن حد من يناظر ويتكلم؛ لأنها تبني أمرها عن طريق الحيل والخديعة والاستشكال، والتوصل إلى استباحة المحظور، وترى أن المذاهب كلها واحدة، وأن الواجب يظهر لكل فرقة ما يتقرب به إليها، ولو بنوا الأمر على طريقة النظر لما قدموا على هذا القول، مع وضوح فساده، ولكنهم توصلوا بذلك إلى الاحتيال على الناس، فقالوا إن القرآن له ظاهر وباطن، وتنزيل وتأويل، وإن الأثر قد ورد بأن تنزيله مفوض إلى النبي ﷺ وتأويله إلى علي ﷺ)[1].

وما صرح به القاضي عبد الجبار عن حال الباطنية الذين يرون أن في بواطن النصوص ما يشبع فكر الفرق المتعددة، وأنه لا يجوز أن يظهر من هذه الأمور الباطنة لكل فرقة إلا ما يقرب لفكرها، يشبه إلى حد كبير ما هو عند بعض النظريات الحديثة -الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا- وإن كانت هذه النظريات تؤصل للفكر الشعوري أو الباطني الفردي دون أن العمل تحت مذهب معين، كما هو حال كثير من الفرق الباطنية القديمة التي كانت تؤول النصوص كلها لصالح فكر المذهب أو الفرقة التي يتبعها قارئ النص، لكن تظل نقطة الاتفاق والتلاقي بين الفكر الباطني القديم والفكر الباطني الحديث -الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا- قائمة، ألا وهي الميل إلى جانب النص والجعل منه عالمًا من العلاقات الدلالية التي لا تفصح ولا تنكشف إلا من خلال أفق مذهب أو قارئ محدد، هذا المذهب أو هذا القارئ في ظل تعامله مع النص محكوم بآفاق المكان والزمان، بل والمزاج اللحظي في كثير من الأحيان، وهذا بدوره يؤدي إلى تعدد دلالات النصوص واتساعها مع تغير آفاق القراءة مكانيًا وزمانيًا، وتصبح القراءة بمثابة إبداع نص على النص، كما تشترك القراءة الباطنية القديمة والحديثة في أنهما يُلحان دائما على انفصال النص عن مؤلفه وعن مضمونه، والعمل على بناء عالم مستقل بالنصوص له قانونه الخاص، الذي يعمل قديمًا وحديثًا على استبدال المبدع بالقارئ، واستبدال آليات القراءة والتأويل بآليات التلوين المستمدة من

(١) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل (إعجاز القرآن) ١٦/ ٣٦٣.

الإبداع والتشكيل الوهمي[١].

ومما يزيد الأمر بيانًا وبعدًا بين الفكر الاعتزالي وبين ما طرحه الدكتور/ حسن حنفي، أن القاضي عبد الجبار سار على منهج أهل السنة والجماعة، وأوضح في معرض رفضه لمنهج الباطنية، أن المحكم ما تكون دلالته ظاهرة في لفظه وهذا لا يقبل التأويل، وأن المتشابه ما يشتبه في دلالته وحكمه التأويل، لكن لابد أن يكون مرده ومرجعه إلى المحكم، يقول القاضي عبد الجبار: (القرآن الكريم فيه ما يدل بظاهره، فيكون من المحكمات، وفيه ما يشتبه ويجب الرجوع فيه إلى المحكمات)[٢].

ولقد بين القاضي عبد الجبار المقاصد الفكرية والمعرفية وراء تضمن القرآن للمتشابهات، وأن المتشابه إذا كان لابد فيه من تأويل فإنه لا يكون بغير دليل، يقول القاضي عبد الجبار: (لو كان الجميع محكمًا لكان أقرب إلى الاتكال على ظاهره، وطريقة التقليد فيه، يبين ما قلناه: إن الكثير من العوام يتكل الآن على تقليد ما يشبهه ويوافق اعتقاده، ويعرض عما يخالف ذلك؛ فلو كان كله محكمًا لكان إلى هذه الطريقة أقرب، والمعلوم الذي لا يختل في الشاهد: أن أحدنا إذا أراد بعث غيره على كثرة الفكر الذي يشحذ الطبع، ويتيح الذكاء والفهم عَمَّي

(١) هذا النقد قدمه الدكتور/ نصر حامد أبو زيد في معرض حديثه عن الفكر الشعوري أو الفينومينولوجي عند التيار اليساري والذي يمثله الدكتور/ حسن حنفي، والدكتور/ نصر لما رأى أن هذا الاتجاه الذي تبناه أستاذه حسن حنفي يتعارض مع منهجه التاريخي في التعامل مع النصوص قام بنقده مرجحًا منهجه التاريخي عليه، حيث عقب بعد هذا النقد قائلًا: (إن التعامل مع النصوص أو تأويلها، يجب أن ينطلق من زاويتين لا تغني إحداهما عن الأخرى، خاصة إذا كنا نتحدث عن نصوص تراثية، الزاوية الأولى: زاوية التاريخ بالمعنى السيسيولوجي لوضع النصوص في سياقها من أجل اكتشاف = =دلالتها الأصلية، الزاوية الثانية السياق الاجتماعي والثقافي الراهن الذي يمثل دافع التوجه إلى التأويل). د. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص١٤٢، ١٤٣، ولا شك أن المنهج التاريخي أيضًا غير مقبول؛ حيث يُسبد التاريخ والواقع ويجعله يتحكم في تشكيل دلالات النصوص، وهذا بدوره يجعل النص يفقد معناه ودلالاته الحقيقة، مما يؤدي إلى تفريغ الدين من محتواه الأصلي.

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني ١٦/٣٦٦.

عليه المراد، ليفكر في الاستخراج، وأجمل به القول ليتأمل، فيستنبط منه الصحيح . . . لقد أنزل الله تعالى بعض الكتاب متشابهًا؛ لأنه علم أن الصلاح أن يزداد نظرهم وتأملهم، ويكدوا في معرفة الحق خواطرهم، لأن من حق المحكم أن يدل العارف باللغة بظاهره، ويستغنى عن فكر مجدد، فإذا كان متشابهًا فلابد من فكر مجدد، وعنده لابد من استحضار الأدلة، ليحمل المراد به على موافقتها)[1].

وهنا يؤكد القاضي عبد الجبار أن المحكم ليس هو فقط المرجع والأصل في فهم المتشابه، وإنما المتشابه يحتاج أيضًا إلى قرينة تدل على كونه متشابهًا، كما أن معناه المؤول إليه يحتاج إلى دليل يثبت صحته، فـ (ليس المتشابه ما لا دليل عليه، ولا تصح معرفة تأويله، بل لابد وإن كان متشابهًا في اللفظ أن يكون المراد به واضحًا بالأدلة عليه من المحكمات أو أدلة العقول)[2].

وهذا خلاف لما عليه تأويلات الباطنية، وما عليه أصحاب التأويلات الحديثة المتمثلة في الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا، حيث إنها تأويلات تتجاوز في ذاتها الاستناد إلى المحكم، ولا تعتمد على أدلة من المنقول ولا المعقول، بل تعتمد على الحدس والشعور الباطني المستند إلى الواقع والحالة الاجتماعية التي يعيشها القارئ أو المؤول.

ومما يزيد التباعد والتباين أيضًا بين فكر المعتزلة وبين ما طرحه الدكتور/ حسن حنفي وأرباب الحداثة ممن عملوا على تطبيق هذه المناهج التأويلية في علومنا الإسلامية، أن القاضي عبد الجبار في نبأ الغيب الذي استأثر الله ﷻ بعلمه، أكد أن مذهبه فيه ومذهب شيخه الإمام أبي علي الجبائي: أن إدراك تأويله ومآلات علمه إنما هو متروك لله وحده، ولا مدخل للراسخين في العلم إليه، بل عليهم التسليم والإيمان به، لذا فإنه يقول في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا

(١) المصدر السابق ١٦/ ٣٧٥.

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني ١٦/ ٣٨٤.

﴿ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧]: (أراد بالتأويل المتأول، وهو الله ﷻ المنفرد بالعلم بالمتأوّل، وأوقاته وأحواله، ولسنا نقول: إن تأويل المتشابه يجب أن يكون معلومًا للعلماء، من كل وجه يصح أن يعلم عليه، وإنما يجب أن يكون في الوجه المقصود معلومًا فقط، فإما ما عدا ذلك فالواجب أن ينظر فيه، فما دل عليه الدليل يعلم، دون ما لم يدل عليه، وعلى هذا الوجه قال شيخنا «أبو علي»: إن قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥]، إنما أراد به أن المعرفة بكيفية حاجة الحي إليه، من أمر الله تعالى الذي تفرد بالعلم به)[1].

وواضح فيما حكاه القاضي عبد الجبار عن الإمام أبي علي الجبائي أن هذا هو مذهب أغلب مشايخ المعتزلة، ويؤكد هذا أيضًا ما قاله إمام الزيدية، الإمام يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي، الذي تتلمذ على يد الإمام أبي القاسم البلخي، وكان عن طريقه نقل آراء المعتزلة أو أكثرها إلى الزيدية: من أن (أصل الكتاب هو المحكم الذي لا اختلاف فيه، الذي لا يخرج تأويله مخالفًا لتنزيله، وفرعه المتشابه من ذلك فمردود إلى أصله الذي لا اختلاف فيه بين أهل التأويل، وأصل السنة التي جاءت على لسان الرسول ﷺ ما وقع عليه الإجماع بين أهل القبلة، والرفع ما اختلفوا فيه عن الرسول ﷺ، فكل ما وقع فيه الاختلاف من أخبار رسول الله ﷺ، فهو مردود إلى أصل الكتاب والعقل والإجماع)[2].

وعلى هذا النهج سار الإمام الزمخشري مؤكدًا إرجاع المتشابه إلى المحكم، والفروع إلى الأصول مع توفير القرائن والأدلة اللازمة، حيث يقول: (فإن قلت: فهلا كان القرآن كله محكما؟ قلت: لو كان كله محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذه، ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمّل من النظر والاستدلال، ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به، ولما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه، ولما في تقادح العلماء وإتعابهم القرائح في استخراج معانيه وردّه

(١) القاضي عبد الجبار: المغني ١٦/٣٧٩.

(٢) القاسم الرسي: رسائل العدل والتوحيد ص١٢٥.

إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله، ولأنّ المؤمن المعتقد أن لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف، إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره، وأهمه طلب ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحد، ففكر وراجع نفسه وغيره ففتح الله عليه وتبين مطابقة المتشابه المحكم، ازداد طمأنينة إلى معتقده وقوّة في إيقانه)[١].

وأخيرًا وبشكل عام فإن الدكتور/ حسن حنفي رغم وعده المستمر بالعودة إلى العلم الاعتزالي، لاكتشاف العدل في الإلهيات والسمعيات[٢]، فإن الإبقاء على منهجه الفينومينولوجي أو ما يسمى بالفكر البنائي الشعوري، أصاب مشروعه التجديدي في مقتل وسجن التجديد في إطار يبعد كلية عن مسار المنهج الاعتزالي؛ وذلك لأن عمل الفينومينولوجي أو البناء الشعوري محصور في عزل النصوص عن سياق منظومتها الفكرية الأصلية، والفينومينولوجيا حينئذ لا تفرق بين نص جاء على لسان المعتزلة أو على لسان غيرهم.

ولعل هذا يوضح رفض المنهج الفينومينولوجي عند الدكتور/ حسن حنفي اختيار المعتزلة السائد في إثبات شيئية المعدوم؛ وذلك لأن هذا الاختيار يتعارض مع البناء الشعوري عنده، أو لأن البناء الشعوري يهدر الدلالات الأصلية للنصوص التي لا تخدم تجربة وحياة القارئ، فنرى الدكتور/ حسن حنفي يوقع نفسه في التناقض، ويرفض هذا الاختيار الاعتزالي؛ لأنه يتعارض مع الفكر المادي الذي كونه شعوره عن الواقع والمجتمع، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (المعدوم ليس شيئًا وإلا خشى منه الناس وأثبتوا عجزًا عن مقاومته، وسلموا به

---

(١) أبو القاسم محمود بن أحمد، الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون التأويل في وجوه التأويل ١/ ٣٣٨، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٧هـ.

(٢) يقول الدكتور/ حسن حنفي واصفًا مشروعه التجديدي: (ومحاولتنا هذه -من العقيدة على الثورة- هي انتقال من بناء العلم الأشعري إلى بناء العلم الاعتزالي عن طريق اكتشاف العدل وراء الإلهيات والسمعيات معًا، واضعًا القرون العشرة الأخير بين قوسين، عائدًا إلى القرن الرابع القديم، مطورًا علم أصول الدين الاعتزالي، ولاحقًا بالحركات الإصلاحية الحديثة، دافعًا إياها خطوة إلى الأمام نحو بناء العلم الاعتزالي). د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ١/ ١٦٦، ١٦٧.

ضعفًا وخورًا، يأسًا واشمئزازًا، كرهًا للنفس وللآخرين، وبصاقًا على العالم، لا يمكن أن تكون للمعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات وأعيان وحقائق، هذا إيهام للناس بأن الوجود هو غياب الوجود ونقص الهمة وضعف الفعل وتخاذل الناس عن تحقيق الوجود . . . ، فالمعدوم لو لم يكن له وجود صوري أو مادي فله على الأقل وجود شعوري، وهو الشعور بالعدم وما يولده من غثيان وأرق في موقف اجتماعي وسياسي محدد، في حالة ضعف أو عجز أو هزيمة واستسلام، هو موقف طارئ في حياة الشعوب)[1].

وفي محاولة تأويلية شعورية يقع اختيار الدكتور/ حسن حنفي على التصور الأشعري -نفي شيئية المعدوم- لأنه يحقق له الموقف التجديدي الملائم لروح العصر والمناسب لمتطلبات الواقع[2]، وعلى طريقة التأويل الشعوري يوضح الدكتور/ حسن حنفي، أن الدافع وراء اختيار موقف الأشاعرة، هو دافع استنتاجي تأملي، يختلف عن دافع الأشاعرة أنفسهم، بل يفصل مضمون الفكرة عن المنظومة الأشعرية ذاتها، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (إذا كان الدافع عند قدماء الأشاعرة لنفي كون العدم شيئًا هو وجود الله القادر على كل شيء، على نفي الوجود والعدم على السواء، فلا الوجود ولا العدم ثابتان، فإن الدافع لدينا هو القدرة المتولدة عن نفي كون المعدوم شيئًا على تحريك الشعوب والثقة بالنفس وتغيير الواقع ورفض الاستسلام وما يبعثه في الروح من تفاؤل وأمل، وما يثيره في النفس من خيال على الإتيان بالمستحيلات، إن إثبات كون العدم شيئًا يحول الغياب إلى حضور، والعدم إلى وجود، والاستثناء إلى قانون، المعدوم ما لا تحقق له في نفسه وهو المنفي، أو له تحقق يكون عدمًا ثابتًا، الاحتلال غياب للاستقلال، الطغيان غياب الحرية، والرأسمالية غياب للاشتراكية، وسلبية الجماهير غياب لنشاطها، والتخلف غياب للتقدم، والتجزئة غياب للوحدة، والتغريب غياب

(١) المصدر السابق ١/٤١٥، ٤١٦، ٤١٧.

(٢) انظر: د. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص١٨٣.

للهوية، فالوجود استقلال وحرية واشتراكية وتقدم ووحدة وهوية وتجنيد للجماهير)[١].

وعلى هذا فإن منهج الدكتور/ حسن حنفي الشعوري، يعد منهجا تلوينيا لا يتقيد بمذهب محدد لا اعتزالي ولا أشعري ولا رشدي؛ حيث يأخذ من كل المذاهب الاختيارات التي تقترب من تجربته وشعوره المادي، وياليته يعمل على استبقائها، بل يعمل على فصل الأفكار الجزئية عن سياق منظوماتها الفكرية، وقلب الدلالات الأصلية رأسًا على عقب[٢]، وعلى هذا لا يكون الانحياز للموقف الأشعري دون الموقف الاعتزالي، تعبيرًا عن حياد موضوعي كما يحاول أن يقنعنا الدكتور/ حسن حنفي[٣]؛ لأنه لم يقف عند حد المدلول الأصلي الذي بنى عليه الأشاعرة اختيارهم، بل غير هذا المدلول بمنهجه الفينومينولوجي إلى ما يوافق تجربته ومنهجه الشعوري.

الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا ونقد الأشاعرة:

لما كانت الهرمينوطيقا تعلن عن موت المؤلف وتغيير مدلول ومقصد كلامه كلية، ثم تأتي الفينومينولوجيا لتتم عملها بالبحث عن مقصد ومضمون جديد متضمن في الشعور يتناسب مع حياة القارئ وتجربته الشخصية، فإن الدكتور/ حسن حنفي يرى أن المخزون الثقافي الذي تكون عند الجمهور طغى فيه الفكر الأشعري، وبحسب موقفه المادي يذهب إلى أن الفكر الأشعري ما دام مستمرا في الحديث عن الله وعن صفاته وأفعاله، فإنه يأخذنا بعيدًا عن مصالح الأمة ويعطل حركة التجديد المنشودة، ومن ثم يجب تغييره وتجديده، أو على التحقيق تبديده.

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة للثورة ١/٤١٦، ٤١٧.

(٢) انظر: د. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص١٨٤.

(٣) يقول الدكتور/ حسن حنفي: (ولا يعني إحياؤنا للاعتزال أننا نقبل مواقف المعتزلة كلها عن عمى وتعصب، فمذهب الأشاعرة هنا في نفي المعدوم أكثر قدرة على تحريك الشعوب من إثبات المعدوم، وأكثر تفاؤلا وأملًا بصرف النظر عن دافع الأشاعرة، تأييدنا للمعتزلة للتيار العام وللحركة التاريخية، وليس للتفصيلات الجزئية في هذه النظرية أو تلك). د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة هامش ١/٤١٦.

وفي نظرة تبريرية هرمينوطيقية، يرى الدكتور/ حسن حنفي أن علم الكلام منذ بوادره الأولى يخضع لتجديد شعوري فينومينولوجي مستمر، وأن التجديد في علم الكلام أقدم بكثير من زمن المحاولة الأولى التي قدمها شبلي النعماني والمئة سنة الأخيرة؛ والسبب في ذلك أنه لا يوجد شيء اسمه علم كلام معياري نسقي، نقيس عليه الاجتهادات الأخرى في علم الكلام[١].

ويدلل الدكتور/ حسن حنفي على ذلك بتتبع الحركات الإصلاحية لدى المذاهب المختلفة منذ نشأة علم الكلام، فمثلًا المتكلمون الأوائل، لما رأوا أن الناس بدأت تستسلم للقضاء والقدر، كتب عمرو بن عبيد رسالة في الدفاع عن أفعال العباد في القرن الأول، فهذا يعتبر تجديدا في علم الكلام؛ لأنه يطور الآراء طبقًا لظروف العصر، ويحدث تيارا آخر بدلًا من التيار السائد.

وكذلك المعتزلة عندما بدأوا بالدفاع عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدفاع عن الحسن والقبح العقليين، ضد تيارات سلطوية نشأت في الدولة الأموية تقول بالقدرية، وتقول بطاعة الخليفة مهما كان، فهذا أيضًا علم كلام جديد.

والإمام الأشعري عندما وجد أن أستاذه واصل بن عطاء وجمع المعتزلة بالغوا في قضية الصلاح والأصلح أكثر مما ينبغي، بدأ يكون علم كلام جديد، يقلل من قضية الصلاح والأصلح، وهكذا فـ (الذي يستعرض علم الكلام منذ نشأته حتى الآن، يجد أن علم الكلام باستمرار كان علم كلام جديد ضد نزعة سائدة، وكان يجدد نفسه بنفسه)[٢].

الأشاعرة وتوقف حركة الإصلاح والتجديد في زعم الدكتور/ حسن حنفي:

وبحسب زعم الدكتور/ حسن حنفي فإنه منذ ظهور الفكر الأشعري وانتشاره، فقد توقفت حركة الإصلاح والتجديد، وذلك بسبب استمرارية المذهب

(١) د. حسن حنفي: الاتجاهات الجديدة في علم الكلام ص٢١.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

الأشعري وسيطرته على ساحة الفكر الكلامي، يقول: (إنما عيبنا نحن، تصورنا أن علم الكلام أغلق وأصبحت له مقاييس، مقاييس العقائد الأشعرية، فأي خروج عن هذا المعيار، على هذا النسق، على هذه القاعدة، يعد خروجًا على أصول العقيدة، لذا سمي علم قواعد العقائد في القرون المتأخرة، فأي إنسان يخرج على ما قاله الأشاعرة في الذات وفي الصفات والأفعال، وفي العقليات وفي السمعيات، كأنه يقدم شيئًا جديدًا، مع إن تنوع الآراء هي طبيعة علم الكلام)[١].

ومن خلال العمل على تطبيق الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا فإن الدكتور/ حسن حنفي، يرى أن واقعنا الاجتماعي والثقافي والاقتصادي يحتم علينا ترك المنهج الأشعري، والعمل على إحداث علم كلام جديد يوافق متطلبات العصر، فاتباعًا للتقليد القديم، فإن الأحداث والوقائع الحاصلة في الأزمان هي التي تعمل في كل حين على تولد علم كلام يجدد نفسه بنفسه، (لكن في هذه المرة لم يكن الأمر مجرد خلاف في وجهات النظر؛ لأن قديمًا كانت الدولة مستتبة، وكانت الخلافة قائمة، وكان المسلمون منتصرين، وكانوا رواد علوم، تترجم إلى اللغات العبرية واللاتينية في أوربا، أما الآن فالوجود هو المهدد، لم يعد الأمر مجرد وجهة نظر في خلق الأفعال، أو في القضاء والقدر، أو في الحسن والقبح . . . وبالتالي فأصبح علم الكلام للدفاع ليس عن العقيدة، فالعقيدة ليست في خطر، ولكن الدفاع عن ثروات الأمة، عن مصالح الأمة، عن وجودها، عن مستقبلها، لأننا سنُساءل ما هو علم الكلام؟ كما قال الغزالي في «المنقذ من الضلال» هو الذب عن العقيدة ضد المخالفين والنقادين لها، الهجوم قديمًا كان يأتي للعقائد، الهجوم حاليًا لا يأتي للعقائد، من منا لا يؤمن أن الله واحد؟ إنما الهجوم يأتي للثروات وللأراضي . . . وبالتالي ينشأ علم الكلام الجديد من هذه الحركة الاجتماعية التاريخية التي تدافع عن مصالح المسلمين)[٢].

---

(١) د. حسن حنفي: الاتجاهات الجديدة في علم الكلام ص٢١.

(٢) المصدر السابق ص٢٣.

وهكذا فإن الدكتور/ حسن حنفي يرى أن علم الكلام القديم لاسيما الأشعري منه، لم يعد يعبر عن مصالح الأمة، وإن كان ما قاله الأشاعرة قديمًا في تحليل مضمون العقيدة مثل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والقضاء والقدر خيره وشره صحيح ومستنبط من القرآن والسنة كما يقولون، فالوضع الآن يختلف؛ لأننا نعيش في واقع غير الواقع الذي عاشه الأشاعرة، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (أنا الآن في عصر مختلف، أعيش بعد الأشعري بأكثر من ألف عام، الأشعري لم يكن مهزومًا، كان منتصرًا . . . أما الآن فالأمر فقد اختلف من النصر إلى الهزيمة، فهذا يحتم علي أيضًا أن استنبط من القرآن الكريم عقائد جديدة، تدفع الناس نحو التقدم)[١].

ومع تصريح الدكتور/ حسن حنفي السابق بالتجديد المستمر في علم الكلام، فإنه بالمنهج الهرمينوطيقي والمتناقض دائما، يعود ويقرر بأن القدماء المتأخرين خاصة الأشاعرة منهم، إذا كانوا اتبعوا نهج الالتزام بقواعد السلف، وبما قاله السابقون عليهم، بأن اكتفوا بالنقل عنهم والتهميش عليهم، وشرح عقائدهم، دون تجديد أو إضافة حتى أصبح علم الدين لا يقص تاريخ الأمة ولا يعكس صورة الأحداث، ومع ذلك فإنه يختار في منهجه، (عدم التأسي بأحد من القدماء، فهم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدي بهم، وإذا كان القدماء قد آثروا الاتباع دون الابتداع، فإننا نرى مأساتنا في الإتباع دون الابداع)[٢].

والسؤال الآن كيف يدعو الدكتور/ حسن حنفي إلى البعد عن علم الكلام القديم ويعمل على تحويل مسائله الاعتقادية كلية، إلى أفكار واعتقادات حديثة في زعمه تخدم صالح الأمة، وفي نفس الوقت يحاول أن يعطي الصدارة للفكر الاعتزالي مع إنهم هم أول من تكلموا عن إثبات وجود الله وصفاته وأفعاله، وإن اختلفت وجهة نظرهم عن وجهة نظر الفكر الأشعري، فإنه يظل الفكر الأشعري والاعتزالي يتناولان نفس المسائل، ويعملان تحت هدف واحد، وهو إثبات

(١) د. حسن حنفي: الاتجاهات الجديدة في علم الكلام ص٢٣.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ١/ ٣٤.

العقيدة الإسلامية والدفاع عنها، ولهذا فإن تحويل المسار هنا لعلم الكلام هو تحويل للفكر الأشعري والمعتزلة معًا، ولو كان استمرارية علم الكلام القديم هو السبب في انحطاطنا كما يزعم الدكتور/ حسن حنفي؛ لأنه ما زال يقرر دفاعه عن المعتقدات، لكان ذلك يشمل كل علم الكلام ومذاهبه المختلفة بما في ذلك المعتزلة والأشاعرة.

أما أن الدكتور/ حسن حنفي لأجل استخدامه لمناهج غربية تتعارض مع فكرنا وتراثنا الكلامي كلية، يوهمنا أن هذا الفكر يتفق مع الفكر الاعتزالي وحده، تحت ستار: (أن علم أصول الدين الاعتزالي قد أعطى الصدارة لحق الإنسان، وهو ما لم يحافظ عليه علم الكلام على الطريقة الأشعرية، عندما ابتلع التوحيد العدل، حتى اختفى العدل كلية، من وجداننا المعاصر، ويكون علم الكلام الأشعري هو المسئول الأول عن تخلفنا الحالي)[1].

فهذا أمر غير مقبول، فمسألة الحرية هذه التي يتشبث بها الدكتور/ حسن حنفي هي مسألة من المسائل وليس كل المسائل التي تناولها الفكر الاعتزالي، فهل يا ترى في مشروعه الذي قدمه حافظ على المسائل الاعتقادية الأخرى التي تناولها الفكر الاعتزالي، والتي تقترب بشكل كبير من الفكر الأشعري، ولم يتأولها تأويلًا شعوريًا يفصل مدلولاتها عن مقاصدها الاعتزالية، أما أنه أبقى على مقاصدها ومدلولاتها الأصلية التي أرادها المعتزلة، ولو كانت مشكلة الحرية هذه هي المشكلة الفارقة بين المذهب الاعتزالي والمذهب الأشعري، وهي المتسببة على يد الأشاعرة في التدهور والانحطاط كما يزعم الدكتور/ حسن حنفي، فلماذا لم يتنبه إلى التطور الذي حدث في المذهب الأشعري لهذه المسألة، والذي اقترب على يد بعض أئمة المذهب الأشعري كما مر بيانه من الفكر الاعتزالي إلى حد كبير.

ليست المشكلة إذن مشكلة أشاعرة أو معتزلة فالهرمينوطيقا والفينومينولوجيا لا تبقي على شيء منهما، المشكلة أن أرباب الحداثة يبحثون عن التجديد

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ١/١٦٣.

والنهضة والتطور في ميدان غير ميدانه، فيخلطون أولًا بين موضوعات العلوم ويقحمون علم الكلام خاصة الأشعري في بحث موضوعات ليست من اختصاصه، وعند إخفاقها يكون السبب في انتكاسها وتدهورها هو علم الكلام الأشعري، فموضوع علم الكلام كما سبق البحث في ذات الله وصفاته وأفعاله، وهدفه: هو إثبات العقيدة والدفاع عنها، فما علاقة هذا الإثبات وهذا الدفاع عن الثوابت والأصول الاعتقادية بتدهور حال الأمة اقتصاديًا وسياسيًا الآن، هذه علوم لها موضوعاتها الذاتية التي تبحث عنها ويسأل عن التدهور الحاصل فيها العلماء المختصون بها، كما أن لعلوم الدين موضوعاتها الخاصة التي تبحث فيها، ويقوم المختصون بها وحدهم بالعمل على تطورها لتواكب متطلبات العصر مع الحفاظ على الأصول والثوابت الإيمانية.

وثانيًا فإن هذا الخلط بين موضوعات العلوم وبين الاختصاصات، هو الذي أدى وبشكل ملحوظ إلى إخفاق المشروعات التجديدية الحديثة؛ وذلك لأن التجديد في علم ما لابد أن يتقيد بتطور موضوعات ذلك العلم نفسه، أما وأنه يعمل على تحويل هذه الموضوعات إلى مفاهيم ومقاصد جديدة لا تمت إلى أصل العلم بصلة، كما فعل الدكتور/ حسن حنفي في تغيير مسميات موضوعات ومسائل علم الكلام، فمن مبحث الإلهيات إلى الإنسانيات أو الإنسان الكامل، ومن مبحث الأفعال إلى الإنسان المتعين، ومن النبوة إلى ما سماه التاريخ العام، والمعاد إلى مستقبل الإنسان، فهذا ليس تجديدًا؛ لأنه خروج عن دائرة موضوع العلم وهدفه، فالتجديد لابد أن يكون لذات العلم ومقاصده، أو كمال قال فضيلة الإمام الأكبر الدكتور/ أحمد الطيب: إن التجديد لابد أن يكون في بيت الوالد، وإلا لا يعد تجديدًا، بل هجرًا وتبديدا للقديم[1].

ثم لماذا لم يسأل الدكتور/ حسن حنفي نفسه عن سبب انتشار الفكر الأشعري واستمراريته دون غيره من المذاهب الكلامية الإسلامية؟

(١) يراجع رد فضيلة الإمام الأستاذ الدكتور/ أحمد الطيب على فضيلة الأستاذ الدكتور/ محمد عثمان الخشت، في مؤتمر الأزهر العالمي لتجديد الفكر والعلوم الإسلامية، ٢٠٢٠م. رابط:

https://youtu.b/WedaYrW7io4.

إن الإجابة عن هذا السؤال تتعلق بنجاح الفكر الأشعري على المستوى الديني والاجتماعي معًا، فلم يكن المذهب الأشعري مذهب أهل السنة والجماعة أكثر الفرق الكلامية انتشارا وقدرة على البقاء والاستمرارية بين جمهور المسلمين، إلا لنجاحه في تقديم صورة جديدة للوسطية الإسلامية كسرت وحدة الاستقطاب بين المذهب العقلاني الاعتزالي، وبين مذهب أهل الظاهر المتمسكين بحرفية النص، واستدعت سمات عديدة من بين المذاهب المختلفة عملت على التأليف بينهما، فكان نجاحها الأعظم هو تحقيق وحدة جمهور الأمة حول هذا الاتجاه، ومن الممكن الوقوف على هذا الجهد المبذول من الأشاعرة من أجل الوصول إلى مذهب وسطي يجمع بين المذاهب الإسلامية المختلفة، من خلال محاولات الأشاعرة الآتية:

١- أن الأشاعرة لما رأوا أن المعتزلة غلوا في التنزيه إلى الحد الذي يلزمهم التعطيل، وأن الحشوية -أهل الظاهر المتمسكين بظواهر النصوص العاجزين عن تجاوزها- قد بلغوا في التشبيه إلى حد التجسيم، سلكوا مذهبًا وسطًا، يثبت للذات الإلهية الصفات التي وصف بها ذاته، ولكن مع ضبط العبارات بالضوابط التي تصرف المعنى عن التجسيم والتشبيه.

٢- أيضًا من المحاولات المبذولة من قبل الأشاعرة في توحيد الأمة فكريًا والتي حققت نجاحها، أن الأشاعرة لما رأوا إحجام الفقهاء عن علم الكلام كراهة لغو المعتزلة الذين أسسوه، وفي نفس الوقت رأوا إهمال المتكلمين عن أصول الفقه، الذي أنشأه وأبدعه خصوم المعتزلة، جمعوا بين الفقه وأصوله وبين علم الكلام.

٣- أما بالنسبة للفلاسفة، فإن الأشاعرة لما رأوا أنهم مالوا إلى العقل على حساب النقل، وأن غيرهم مالوا إلى النقل الخالص نفورًا من أدوات النظر العقلي، قدم الأشاعرة مذهبًا وسطًا بين العقل والنقل.

٤- لما رأت الأشاعرة الجبرية الخالصة أنكروا أفعال العبد كلية، حتى أصبح عندهم كالريشة في مهب الريح، وذلك في مقابل مذهب المعتزلة القائلين بالحرية المطلقة، وخلق الإنسان لأفعاله حقيقة لا على سبيل المجاز، قدموا فكرة

الكسب توسطًا بين المذهبين، وفيها حاول الأشاعرة التمييز بين الفعل الجبري وبين الفعل الاختياري للإنسان، وأثبتت للإنسان قدرة واستطاعة مصاحبة للفعل، مع التحفظ على هذه القدرة والاستطاعة بالقول بأن تأثيرها لا يرقى لدرجة الخلق والإبداع[١].

كل هذه المحاولات وغيرها من جانب الأشاعرة، مكنت الإمام الأشعري والأشاعرة من بعده من وضع معالم المذهب الوسطي، الذي كان سببًا في جمع جمهور الأمة وتحقيق وحدتها، إذا (كانت الأشعرية في هذا الموقف الوسطي، توازن بين الدين والدنيا، على الأمر الذي يجعل انتظام أمور الدنيا الضرورية شرطًا لانتظام أمور الدين، كانت التعبير الصادق عن الموقف الأصيل لفكر الإسلام النقي)[٢].

أضف إلى ذلك، أن مما زاد من تمكن الفكر الأشعري من الجمهور، واستحق به كونه مذهب أهل السنة والجماعة، أنهم لم يحدثوا حدثا في الدين ولم يأتوا فيه ببدع، بل كما يقول الإمام البيهقي: (أخذوا أقاويل الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة في أصول الدين، فنصروها بزيادة شرح وتبيين، وأن ما قالوا في الأصول، وجاء به الشرع صحيح في العقول، خلاف ما زعم أهل الأهواء من أن بعضه لا يستقيم في الآراء، فكان في بيانه تقوية ما لم يدل عليه أهل السنة والجماعة، ونصرة أقوال من مضى من الأئمة)[٣].

ثم سعيهم المستمر في الحفاظ على عقيدة المسلمين، والدفاع عنها كان خير شاهد لهم من قبل علماء الأمة من بعدهم[٤]، بأحقية بقاء مذهبهم الوسطي

---

(١) انظر: د. محمد عمارة: معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام ص٢٠٥، ويراجع: الأشاعرة وأحاديث شيخ الأزهر، ضمن حلقات برنامج أحاديث شيخ الأزهر، ١٦ - يناير - ٢٠١٥، رابط: Https://youtu.be/Dpqgj-002Y

(٢) د. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي ص١٧٥.

(٣) نقلا عن ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ١٠٣.

(٤) انظر أقوال العلماء في فضل الإمام أبي الحسن الأشعري والمذهب الأشعري: تاج السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٣٤٧، والمَكري الحنبلي: شذرات الذهب ٤/ ١٣٠، =

واستمراريته في الحفاظ والدفاع عن الأصول والثوابت الإيمانية، حتى مكن له الله تعالى مؤسسة من أقدم وأعرق المؤسسات الدينية، وهي مؤسسة الأزهر الشريف، تعمل على حمل وسطيته وتطوره بشكل مستمر حتى يقوم بمهمته التي تأسس لأجلها على أكمل وجه، وهي جمع شمل الأمة والدفاع عن معتقداتها ضد الأفكار المغلوطة والمنحرفة.

أما بعد ذلك: أن يتهم الفكر الأشعري بأنه سبب تدهور الأمة وانحطاطها؛ من أجل تغيير معالم المذهب ونفي هدفه ومقصوده كلية -كما سيتضح في الشق التطبيقي بإذن الله تعالى- تحت رفع شعار البناء الشعوري الواقعي، الذي تعمل لأجله الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا المستعارة من الغرب عند الدكتور/ حسن حنفي، فهذه دعوة عارية من البحث والدراسة المتأنية لفكر المذهب الأشعري ووسطيته.

❁ ❁ ❁

= وعبد الواحد جهداني: الإمام أبو الحسن الأشعري ومؤلفاته ص٢٧، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت بدون.

المبحث الثالث
اليمين واليسار الديني وآثارهما
في نقد الأشاعرة عند الدكتور/ حسن حنفي

مصطلح (اليمين واليسار) في العصر الحديث بين النشأة والتطور:

١- اليمين واليسار كمصطلح سياسي:

«**اليمين واليسار**» من المصطلحات التي شاع استخدامها في العصر الحديث على المستوى السياسي والثقافي والاجتماعي والفكري، وقد كان أول ظهور له كمصطلح سياسي يعارض اليسار فيه اليمين والعكس، في أوروبا وتحديدًا عقب الثورة الفرنسية، وذلك في اجتماع الجمعية التأسيسية المنعقدة بتاريخ حادي عشر من سبتمبر عام ألف وسبعمائة وتسعة وثمانين، حيث جلس الأشراف والأغنياء وأصحاب الأموال والمؤيدون للحكم الفرنسي بشكل عام على يمين الرئيس، بينما جلس خصومهم والممثلون بصفة عامة للطبقة الكادحة والقوة العاملة على يساره[(١)].

ومن هنا بدأ مصطلح «**اليسار واليمين**» يأخذ مضمونا أو بعدًا اجتماعيًا، وصار يعبر بصورة أو بأخرى عن هذه الوقائع المختلفة بين أنصار الحكم وخصومه بشكل عام.

---

(١) انظر: محمد ملا عباسي، سجاد صفار الهندي: اليمين واليسار رؤية أبستمولوجية نقدية للمفهوم ص٣٠، ترجمة: حسن علي مطر، الناشر: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - العراق، الطبعة الأولى، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٧م، و د. محمد أمحزون: منهج دراسة التاريخ الإنساني ص١١٤، الناشر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ/ ٢٠٠١م.

٢- اليمين واليسار كمصطلح ديني:

ظل مصطلح اليمين واليسار محتفظًا بشكله السياسي والاجتماعي حتى ظهر ماركس في أوروبا وانتشر فكره بين صفوف المفكرين والمثقفين، فبظهور الماركسية وانتشارها ارتبط اليسار نوعًا ما بالفلسفة الماركسية، في حين أن رجال الكنيسة كانوا ينتمون إلى القوى المالكة لزمام الأمور الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، لذا فقد كانوا مع اليمين، وبهذا صنفت الكنيسة، بل الدين كله بالمفهوم الأوروبي مع اليمين وربط به، بينما اعتبر اليسار ممثلا لتلك الطبقة الكادحة وعلى العموم للفئات الاجتماعية المتحررة نوعًا ما من الهواجس الدينية التي هيمنت بها الكنسية على العقول[١].

وبهذا التطور والتحول أصبح مصطلح «اليمين واليسار» ذا بعدين أساسيين:

البعد الأول: البعد السياسي والاقتصادي، وهذا متعلق بملكية وسائل الإنتاج من عدمها، فملكيتها يمين، وعدم ملكيتها يسار.

البعد الثاني: البعد الفكري أو الاعتقادي، وهذا يتحدد بالنظرة الميتافيزيقية للكون، فالنظرة المادية يسار، والنظرة الدينية يمين[٢].

٣- تطور مصطلح يسار ويمين وارتباطه بمصطلح تقدمي ورجعي:

مصطلح اليمين واليسار من المصطلحات المطاطة التي يختلف مدلولها بحسب ظروف كل عصر والمراحل التاريخية التي يمر بها، فاليسار في عصر ما قد ينقلب يمينًا في عصر آخر، واليمين في دولة قد يكون يسارًا في أخرى، ولهذا فقد تطور المصطلح بعد ذلك بحسب الارتباط مع البعدين السياسي والفكري، ومع البعد الفكري أو الاعتقادي بصفة خاصة، حتى ظهر له مرادفان آخران هما مصطلح «**تقدمي ورجعي**» حيث أصبح التقدم والرقي سمة وعلامة بارزة للتيار اليساري، والتدهور والرجعية سمة لليمين، وحيثما يكون البعد الاقتصادي في

---

(١) انظر: محمد ملا عباسي، سجاد صفار الهندي: اليمين واليسار ص٥٨، وما بعدها.

(٢) انظر: د. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ٧/ ٥، و د. حسن حنفي: اليمين واليسار في الفكر الديني ص٧.

التصنيف ضعيفًا أو منعدمًا كان البعد الفكري والعقدي يقوم مقامه، وهكذا غدا التقدمي في أوروبا هو المتحرر من الدين، والرجعي هو المتمسك به[١].

وهنا نلمح التحول التام للمصطلح، أو على التحقيق نلمح دمج البعدين في بعد واحد، حيث صار التقدمي بهذا المعنى يساريًا حتى ولو لم يكن من صفوف الكادحين، وصار الرجعي بهذا المعنى يمينيا، حتى ولو لم يكن من صفوف الأغنياء، كل ذلك لأجل النظرة الفكرية والاعتقادية للكون، وبهذا تصح تسمية اليمين واليسار الديني بحسب ما قرره زعماء هذا المصطلح في العصر الحديث، حيث الاهتمام الأكبر بالدين وتصنيف الفكر من خلاله إلى يمين ويسار بغض النظر عن الطبقة الاقتصادية التي ينتمي إليها المفكر، وهذا هو الأساس الذي على إثره انتقد الدكتور/ حسن حنفي الأشاعرة، حيث قسم الفكر الإسلامي الديني إلى يسار ويمين، وجعل الأشاعرة في زمرة اليمين تشبيهًا لهم برجال الكنيسة في الواقع المسيحي.

اليمين واليسار الديني في فكر الدكتور/ حسن حنفي:

الدكتور حسن حنفي كعادته في دراسة أي ظاهرة غربية تتماشى مع فكره ومعتقداته يبحث لها عن جذور إسلامية، حتى يلبسها ثوبًا دينيًا ينجذب إليه الجمهور من خلاله، أو على التحقيق يدفع عن نفسه شبهة التأثر بالوافد الذي كثيرًا ما لاقى رفضًا في واقعنا الإسلامي؛ لاختلاله وعدم قدرته على الاستمرار في واقعه الذي ظهر فيه، فضلًا عن تناقضه مع الدين الإسلامي؛ لخلو واقعنا من وجود العوامل التي كانت السبب في نشأته وظهوره في بلده.

أولًا- دعوى الدكتور/ حسن الأصالة الإسلامية لمصطلح «اليمين واليسار».

يعتبر الدكتور/ حسن حنفي ظاهرة اليمين واليسار ظاهرة فكرية إسلامية حضارية، لم تنشأ من فراغ، ولم تولد بعيدًا عن التاريخ الإسلامي ولم تستورد من

(١) انظر: نايف حواتمة: اليسار العربي رؤيا النهوض الكبير (نقد وتوقعات) ص٢٨، الناشر: دار الجليل للنشر والتوزيع - الأردن، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٩م.

خارجه، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (يتأصل «اليسار الإسلامي» في الجوانب الثورية في تراثنا القديم، وبالتالي تكون مهمته إحياء هذه الجوانب وإبرازها وتطورها وتصفية ما دونها حتى تتأصل ثورة المسلمين وتزول عقبتهم)[١].

والدكتور/ حسن حنفي يشير هنا إلى التصورات المختلفة للعقائد الإسلامية عند الفرق الإسلامية، والتي سنراه يقسمها بحسب اليمين واليسار، الذي يراه ليس بدعة في الحركات الإسلامية القديمة، خاصة بين الفكر الأشعري الذي يصنفه يمينًا وبالتالي يصمه بالرجعية، وبين الفكر الاعتزالي الذي يصنفه يساريًا وبالتالي يصمه بالتقدم والعقلانية[٢].

بل يذهب الدكتور/ حسن حنفي إلى أبعد من ذلك، ويقرر أن اليسار الإسلامي يجد أصوله في القرآن الكريم، مشيرًا إلى بعض الآيات التي تحث المسلمين على أخذ مصائرهم بأيديهم والدفاع عن مصالحهم، يقول في التجائه إلى المنقول لتبرير عقلانية اليسار: (وكان لابد لنا من شعار، وكان الاختيار للآيات القرآنية أقرب إلى التأثير في نفوس جماهير الأمة . . . لذلك وقع اختيارنا على الآية الكريمة: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾ [القصص: ٥]، فالاستضعاف في الأرض هو حافزنا إلى اليسار، ووراثة الأرض وإمامتها هو أمله وغايته)[٣].

وليس الدكتور/ حنفي وحده الذي يعتقد بالأصالة الإسلامية لمصطلح اليسار واليمين، ويدعو إلى ضرورة ظهوره في الواقع الإسلامي المعاصر، بل اتفق معه غير واحد من دعاة التنوير في العصر الحديث، أمثال: علي شريعتي الذي يصفه الدكتور/ حسن حنفي بأنه رائد الإصلاح الديني اليساري الذي عمل على تحويل الفكر الديني من التفكير الفردي إلى التفكير الجماعي[٤]، وسيف الإسلام محمود الذي يتفق مع الدكتور/ حسن حنفي على أن اليسار الإسلامي هو

---

(١) د. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر (اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية) ٨/ ١٧.

(٢) انظر: المصدر السابق ٨/ ٣.

(٣) د. حسن حنفي: الدين الثورة في مصر (اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية) ٨/ ١١، بتصرف.

(٤) انظر: المصدر السابق ٨/ ٥.

الاتجاه المعارض المصحح داخل الإسلام[١]، ومحمد رضا محرم الذي يقول: (إن جمع المسلم المعاصر صفتي «المسلم» و«اليساري» تصبح نتيجة طبيعية، بل وتصبح ظاهرة لابد منها حتى لا تصيبه حالة فصام حضاري، نتيجة عجزه عن التوفيق بين عقيدته الدينية وبين إدراكه اليومي لسلامة المعطيات اليسارية، ومقدرتها على إخراجه من المأزق الاجتماعي والاقتصادي الذي يتردى فيه)[٢].

وعلى غرار الأصالة الإسلامية التي ادعاها الدكتور/ حسن حنفي لمصطلح اليمين واليسار، فإنه يقرر أنهما ليسا مقولتين في السياسة وحدها، بل هما موقفان في المعرفة الإنسانية والعلوم الاجتماعية على مر التاريخ الإسلامي، كما أنهما أيضًا موقفان فكريان متمايزان، واتجاهان مختلفان في التفسير، فـ (اليمين واليسار في الفكر الديني أساسًا هما وضعان اجتماعيان يدلان على وجود طبقتين اجتماعيتين، تحاول كل طبقة أن تدافع عن حقوقها بالأبنية النظرية المتاحة في المجتمعات التقليدية وهي العقائد الدينية)[٣].

ولتبرير هذا فإنه سيقوم بعملية إسقاط لليسار واليمين على الوقائع الإسلامية بما احتوته من خلافات فكرية وصراعات مذهبية، إذ يقول: (مهمتنا هنا بيان اليمين واليسار في الفكر الديني في تراثنا القديم، وفي وجداننا المعاصر، كما ورثناه في علم أصول الدين أو علم التوحيد أو في علم الكلام أي التسميات نشاء)[٤].

والدكتور/ حسن حنفي يرى في نفس الوقت إخفاق اليسار الإسلامي في عصرنا الحاضر؛ لذلك فقد لجأ إلى اليسار الغربي الذي مثلته الماركسية لتطبيقه

---

(١) نقلًا عن: محمد حامد الناصر: العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب ص٣٣٢، الناشر: مكتبة الكوثر - الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

(٢) نقلًا عن المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) د. حسن حنفي: اليسار واليمين في الفكر الديني ص٦، و د. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ٧/ ٥.

(٤) د. حسن حنفي: اليسار واليمين في الفكر الديني ص٥، و د. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ٧/ ٣.

في واقعنا الإسلامي لتعويض الساحة الإسلامية به عن تراجع اليسار الإسلامي القديم، الذي كان السبب فيه كما يزعم تسلط اليمين الأشعري على مقاليد الفكر الديني وتجمد الفكر الاعتزالي منذ عدة قرون، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (إننا في غياب البديل الإسلامي، لجأنا بالضرورة إلى الماركسية لحل قضية العدالة الاجتماعية . . .، فلقد لاحظ اليسار الإسلامي أن في التراث الغربي بعض الجوانب الإنسانية المضيئة لا يمكن إهمالها، ولا يمكن القيام بنهضة فكرية واجتماعية ما لم يستفيد من هذه الجوانب التي يلخصونها في العقلانية، والعدالة الاجتماعية)[١].

وعلى صعيد آخر يؤكد الدكتور/ حسن حنفي الفصل الزمني بين ظهور مصطلح اليسار وبين ماركس، فاليسار الإسلامي ظهر قديمًا منذ ظهور الإسلام، بينما الحركة الماركسية من الحركات المعاصرة، وبرغم ذلك فقد تلاقى الفكر اليساري الإسلامي مع الفكر الماركسي وتوافقا، ويشبه الدكتور/ حسن حنفي حاله مع ماركس بحال الفلاسفة المسلمين الذين اكتشفوا العقل في القرآن الكريم، ثم استعانوا بغيرهم من فلاسفة اليونان لصياغة أفكارهم، فكان الفلاسفة اليونان رفاق نضال بالنسبة لهم، يقول: (وكذا الشأن عندي أنطلق من الإسلام باعتباره دعوة من أجل الحق والخير والعدالة والمساواة، وفي الطريق سألتقي بمن يهدفون إلى نفس الغايات، فأعتبرهم رفاق نضال ومن بين هؤلاء ماركس الذي نجله ونحترمه؛ لأنه ساهم في كشف عدة حقائق عامة، كما استطاع نقد المثالية ودافع عن الطبقة العاملة)[٢].

لأجل ذلك فإن الدكتور/ حسن حنفي يرى أن مصطلح اليسار وإن لم يظهر بلفظه إلا مع ظهور الماركسية؛ فإن مضمونه ومعناه موجود في التراث الإسلامي منذ القدم، وعليه فما دام اللفظ يحمل المضامين الإسلامية من التعبير عن

---

(١) د. حسن حنفي: اليسار الإسلامي مشروع حضاري ص٤٣، مقال نشر في مجلة الفكر الإسلامي المستقبلي، العدد الأول، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م.

(٢) د. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ٧/ ٢٨٩.

المعارضة والنقد وبيان المسافة بين الواقع والمثال، ويطابق واقع المسلمين من كونه مصطلحا في العلوم الإنسانية التي تهتم بالبحث عن حضور الإنسان في حضارتنا المعاصرة ومحاولة إظهاره مرة أخرى بعدما غاب كثيرًا بسبب استمرارية الفكر الأشعري، فلا ريب ولا مشاحة في استخدامه[١].

وفكرة التفرقة الزمنية المعرفية هذه بين نشأة مصطلحي اليسار والماركسية، والتي كانت الأساس في تبرير ظهور ما يسمى باليسار الإسلامي، قد غزت عقول كثير من المفكرين المعاصرين، أمثال الدكتور/ فتحي عثمان ومحمد رضا محرم والأستاذ/ توفيق الحكيم، الذين يرون أن اليسار بمفهومه هو مجرد دعوة للتطور والتجديد ونبذ الجمود، وأن الإسلام كان منذ نشأته يسارًا؛ لأنه كان يدعو إلى التغيير وتحطيم كل الأوضاع التقليدية القائمة[٢].

والحقيقة أن القول بالفصل الزمني بين فكرة اليسار الديني وبين ماركس، ثم توافق اليسار الإسلامي وتلاقيه مع الماركسية، قول يراد به تلميع الماركسية وإكسابها الثوب الإسلامي ليس إلا، فبدلًا من أن ينطلق الدكتور/ حسن حنفي ورفاقه من مبدأ موقفهم من الماركسية على ضوء هدي الله وأصول الإسلام، راحوا يبحثون عن الفكرة وتأصيلها في الواقع الإسلامي ثم يوفقون بينها وبين الإسلام لإكسابها أحقية تطبيق في واقعنا، كل ذلك على وفق رأيهم وتقديرهم الشخصي[٣].

والمشكلة هنا تكمن في أن المثقفين العرب وضعوا المعادلة بين طرفين غير متكافئين، بل وغير متجانسين، بين المدينة الإسلامية والمدينة الغربية، وأخذوا

(١) انظر: حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ٨/ ٧.

(٢) انظر: د. عبد الحليم عويس: فتنة اليسار الإسلامي والرد عليها (ضمن كتاب لعبة اليمين واليسار لدكتور/ عماد الدين خليل) ص٧٢، الناشر: دار الاعتصام للنشر والتوزيع، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

(٣) انظر: جمال سلطان في تقديمه لكتاب محسن العيلي: ظاهرة اليسار الإسلامي دراسة تحليلية نقدية لأطروحات الاستنارة والتقدمية ص٦، الناشر: دار النشر الدولي - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، وانظر: فاتح محمد سة نكاوي: مصطلحات الفكر الإسلامي المعاصر دلالاتها وتطورها ص٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، تقديم: رياض عثمان، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، بدون سنة نشر.

يوازنون بين المدينة الإسلامية وبين المدينة الغربية، ثم أعطوا لأنفسهم حق المرجعية والحكم في الترجيح والتوفيق أو الأخذ والقبول والرفض، فنشأ من ذلك متاهات عقائدية كثيرة أحرقت أجيالًا من المثقفين العرب من غير طائل، وبلا مردود راشد على ساحة الواقع العربي الإسلامي، في حين أن المعادلة الصحيحة التي تفيد المجتمع والأمة الإسلامية، لابد أن تكون بين عقائد الإسلام ذاته وأطروحات وأفكار الغرب، ثم يكون الإسلام هو المرجع والحكم والهادي إلى سواء السبيل في هذه المعادلة[١].

ولعل هذه المعضلة الفكرية في دراسة الظواهر الغربية هي التي أوقعت الدكتور/ حسن حنفي في كثير من التناقضات، حيث يبحث عن أصول الظواهر الغربية في الإسلام كثيرًا ويدعي أصالتها الإسلامية، ثم ما يلبث إلا أن يطبقها بحرفيتها الغربية دون تنقيح ولا عرض على أصول وثوابت الإسلام، وما قصة اليسار الإسلامي ببعيدة عن هذه التناقضات الكثيرة التي وقع فيها الدكتور/ حسن حنفي، فبعد تأكيده كثيرًا أن اليسار الإسلامي يمثل تحديًا للحضارة الغربية وبديلًا عنها، وأن مهمته هي تحجيم الغرب ورده إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة عالميته وأنه مركز الثقل الحضاري في العالم[٢]، يعود مطبقًا اليسار في الواقع الإسلامي على قانون المادية الماركسية مؤنسنًا التراث الإسلامي ومنتزعه انتزاعا ماديا.

ولا شك أن البيئة الإسلامية ترفض هذه المادية المطلقة التي أصلتها الماركسية، وحاول كثير من المثقفين العرب سحبها وتطبيقها على الواقع الإسلامي، وحتى لا يقول أحد إن الإسلام عالم مغلق على نفسه لا يقبل الثقافات الأخرى ولا يحاورها، فقد جاءت دراسات بعض الباحثين تؤكد أن بعضًا مما جاء به الغرب إذا ما تم تنقيته وغربلته وعرضه على أصول وثوابت الإسلام، يصلح أن يكون مصدرًا من مصادرنا في العصر الحديث، فهذا الدكتور/

(١) انظر: وانظر: فاتح محمد سة نكاوي: مصطلحات الفكر الإسلامي ص٥، ٦.

(٢) انظر: د. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ٨/ ٣٠، ٣١.

محمد عمارة يقبل الماركسية في الجانب الاجتماعي لا مطلقًا، بل بشرط عدم التقليد الأعمى، ويرفضها مطلقًا في الجانب المادي، إذ يقول: (فيما يتعلق بالماركسية، في تقديري أنه فيما يتعلق بالجانب الاجتماعي أو الاشتراكية العلمية على وجه التحديد، فهي نمط فكري وتجربة في التطبيق صالحة كي نسترشد بها، ونتخذ منها مصدرًا من مصادر فكرنا، لا بمعنى النقل الحرفي أو التقليد، وهنا يجدر التنبيه إلى الجانب المادي فيما يتعلق بالماركسية، وهو الجانب الذي يثور حوله الجدل الكثير)[١].

وهذا الموقف من الدكتور/ محمد عمارة لا شك يعبر عن حيادية وإنصاف، وفي ظني أنه لا يرفضه أحد ممن وقف مثل هذا الموقف في بحثه ودراسته للثقافات الأجنبية.

ولتأكيد هذا الموقف من الدكتور/ عمارة الرافض للجانب المادي من الماركسية، فقد تصدى للرد على دعوى الدكتور/ حسن حنفي وغيره، ممن دعوا إلى استخدام مصطلح اليسار ذي النشأة والمضمون الغربي، بدعوى أنه لا مشاحة في الاصطلاح، محاولين أسلمته وأسلمة مضمونه عندما يدعونه باليسار الإسلامي[٢].

فالدكتور عمارة تَغَلَّلَهُ يرى أن المشاحة واردة وقائمة، بل واجبة تجاه مصطلح اليسار كمصطلح غربي نشأ لأسباب خاصة ويحمل مضامين معينة، وأن الاختلاف قائم سواء في اللفظ أو في المضمون على النحو الذي ينفي استخدامه في محيط الفكر الإسلامي مطلقًا[٣].

---

(١) د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل ص٢٧٠، ٢٧١، الناشر: دار الوحدة العربية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.

(٢) انظر: د. محمد عمارة: معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام ص١٠، و د. محمد عمارة: الخصوصية الحضارية للمصطلحات (ضمن كتاب إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد ص٣٥)، تحرير: د. عبد الوهاب المسيري، الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

(٣) المصدران السابقان نفس الصفحات.

أما ورود المشاحة من الناحية اللفظية؛ فلأن «اليسار» في اللغة العربية، لغة أمتنا وديننا وتراثنا وحضارتنا وأداة إبداعنا، إنما يعني اليسر المقابل للعسر، والغنى المقابل للفقر والإعسار، استشهادًا بقول الله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى، ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠]، واستنادًا إلى قول أهل اللغة: بأن (الْيَسَار) اسم من (أَيْسَر إيسارًا) إذا استغنى، وهو يعني السهولة أو الْيُسْر والغنى والثروة وَالسعَة والرخاء، وَخلاف الْيَمين وَهُوَ الْجِهَة الْيُسْرَى[1].

ومن هنا يتبين أن الاتجاه الاجتماعي والفكري لأهل اليسار في البيئة العربية، هو اتجاه الغنى لا الفقر واليسر لا البؤس، وقد كان يقول أحد علمائنا المعاصرين: اللهم اجعلني في الدنيا من أهل اليسار، وفي الآخرة من أهل اليمين، مشيرًا بهذا الدعاء إلى اختلاف معنى المصطلح عندنا تمامًا، عن مورده الذي جاء منه[2].

فاليسار إذن يعبر عن غنى ويسر الدنيا، كما أن أهل اليمين هم أهل السعادة، الذين أخلصوا لربهم في الدنيا وسعوا إلى تحقيق العدل فيها، فاستحقوا بذلك أن يتناولوا كتاب أعمالهم الخالصة والعادلة بإيمانهم يوم القيامة، ذلك هو منطوق اللغة العربية الحاكم، والذي لا سبيل للانفكاك منه، بدعوى التعميم لعبارة

---

(١) انظر: أبو الفتح ناصر الدين المطرز: المغرب في ترتيب المعرب ٢/ ٣٩٧، باب: الياء، فصل: الياء مع السين، الناشر: مكتبة أسامة بن زيد - حلب، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ، والفيروز آبادي: القاموس المحيط ١/ ٤٩٩، فصل: الياء، وأحمد بن محمد بن علي الحموي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ٣/ ٦٨٠، مادة: [ي س ر]، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت، بدون رقم طبع وتاريخ نشر، و(إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار): المعجم الوسيط ٢/ ١٠٦٤، باب: الياء، الناشر: مجمع اللغة العربية - القاهرة، دار الدعوة للنشر والتوزيع، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

(٢) القول للشيخ عبد الحميد باديس، نقلًا عن الدكتور/ محمد عمارة: معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام ص١٠، ودكتور عبد العظيم الديب: التبعية الثقافية وسائلها ومظاهرها وأخطارها ص٧٠، الناشر: دار دون للنشر والتوزيع - مصر، الطبعة الأولى ٢٠١٤م.

لا مشاحة في الاصطلاح[١].

فكيف نحمل لفظ اليسار بعد ذلك على المعنى المضاد، ونسمه بأنه شعار يعبر عن الطائفة المغلوبة على أمرها فكريًا وماديًا واجتماعيًا؟ (وكيف نقسر لغتنا على أن يتقبل حسها الاصطلاحي هذا الضد الغريب، الذي يبلغ في الإغراب درجة النقيض؟!)[٢].

أما من ناحية المعنى والمضمون، فإن مصطلح اليسار بمعناه الغربي الذي نشأ لأجله، يدل على صراع فكري بين طرفين يستهدفان بعضهما البعض، ويسعى كل طرف للقضاء على الطرف الآخر ونفيه حتى يسيطر فكريًا واجتماعيًا، فتصبح هناك طائفة واحدة بيدها مقاليد الفكر والاقتصاد على حسب المعنيين الذين مر بهما المصطلح في تطوره.

بينما في الواقع الإسلامي لا يوجد مثل هذا الصراع الطبقي، بل عند ظهور الخلل الاجتماعي أو الفكري في البيئة الإسلامي، فإن السبيل المتبع لعلاج هذا الخلل الطارئ قانون «**الدفع الاجتماعي**»، الذي يعمل على إعادة التحريك لمواقع الأطراف المختلفة، من درجة إلى أخرى، تصحيحًا للعلاقة بين الأطراف المتعددة، وليس بهدف إفناء طرف لطرف، لكي ينفرد بالميدان الفكري والاجتماعي والاقتصادي، وهذا مصداقًا لقول الله ﷻ: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فُصِّلَتْ: ٣٤]، فالهدف من وراء الدفع هنا ليس صراع العدو والعمل على نفيه وإفنائه، وإنما الهدف هو تحريك موقعه من درجة الخصومة والعداوة إلى درجة الولي الحميم[٣].

---

(١) انظر: د. محمد عمارة: معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام ص١٠، و د. محمد عمارة: الخصوصية الحضارية للمصطلحات ص١٣٦.

(٢) د. محمد عمارة: معركة المصطلحات ص١٠، و د. محمد عمارة: الخصوصية الحضارية للمصطلحات ص١٣٥.

(٣) انظر: د. محمد عمارة: معركة المصطلحات ص١١، و د. محمد عمارة: الخصوصية الحضارية للمصطلحات ص٢٣٧.

وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ [البقرة: ٢٥١]، وقال جل شأنه: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا﴾ [الحج: ٤٠]، فقانون الحركة الاجتماعية والفكرية في المجتمع الإسلامي، هو قانون الدفع الاجتماعي، وليس قانون الإقصاء أو الصراع الطبقي سواء المستوى الفكري والاجتماعي والاقتصادي.

ومن هنا يتبين رفض الواقع الإسلامي المحتوى والمضامين الاجتماعية التي وضعتها المذهبية الغربية في وعاء مصطلح اليسار، والتي حاول الدكتور/ حسن حنفي وأقرانه سحبها بحرفيتها إلى الواقع الإسلامي، الأمر الذي يحتم وجود المشاحة، ليس فقط على مستوى الدلالة اللغوية، بل والمضمون الفكري والاجتماعي أيضًا، وبهذا فإن بيئتنا تبعد كلية عن أن يوجد فيها طائفة يمينا وأخرى يسارًا تحت أي مسمى من المسميات، بل هو إسلام واحد وأمة واحدة وإله واحد، وإن اختلفت الأدلة والبراهين على ذلك، فإن الاختلاف في الدليل لا يؤدي إلى الاختلاف في المدلول بحال من الأحوال.

ثانيا- إسقاط فكرة اليمين واليسار على فرق وموضوعات الفكر الإسلامي:

الدكتور/ حسن حنفي بعدما حاول جاهدًا التأصيل لمصطلح اليسار واليمين، والبحث عن مبرر لسحبه إلى الساحة الإسلامية، عمل على فرز التراث الإسلامي، مصنفًا إياه على مستوى الموضوعات والفرق إلى يمين ويسار، ولم يكتف بذلك بل دعا إلى التحرر من كل ما هو يمين حتى يفسح المجال للتراث اليساري ليحقق النهضة العلمية والاجتماعية؛ لأنه في زعمه هو الأحق بالوجود من غيره.

ومن الممكن القول هنا مبدئيًا إن الدكتور/ حسن حنفي يجعل كل ما يعارض الفكر الأشعري ويناهضه يسارًا، وكل من يناصره يمينًا، فالمعتزلة وابن رشد وابن تيمية يسار والأشعرية يمين، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (وما دمنا في التاريخ والزمان فنحن في ميدان الصراع والحركة وتعارض المصالح

وصراع القوى وتفاوت الدخول، وعلى هذا المستوى هناك يسار ويمين، ومع ذلك فالتصورات المختلفة للعقائد كما مثلتها الفرق الإسلامية بها يسار ويمين على ما يثبته علم اجتماع المعرفة، فالمعتزلة يسار والأشاعرة يمين، والفلسفة بها يسار ويمين، فالفلسفة العقلانية الطبيعية عند ابن رشد يسار، والفلسفة الفيضية عند الفارابي وابن سينا يمين، والتشريع به يسار ويمين، فالمالكية التي تقوم على المصالح المرسلة يسار، والفقه الافتراضي عند الحنفية يمين، وفي التفسير يسار ويمين، فالتفسير بالمعقول يسار والتفسير بالمأثور يمين، وفي التاريخ في الفتنة الكبرى علي يسار ومعاوية يمين)[١].

وفي العصر الحديث يرى الدكتور/ حسن حنفي عودة اليسار الإسلامي متمثلة في الحركة الاعتزالية التي قادها الإمام محمد عبده، وأنه: (ولأول مرة منذ ابن رشد في الفلسفة، والمعتزلة في أصول الدين، والشاطبي في أصول الفقه، وابن خلدون في التاريخ، وابن تيمية في الفقه، تعاد صياغة الفكر الديني، فابتدأنا البعد عن الأشاعرة الذي ازدوج من التصوف وأصبح أساسًا للسلطوية للعالم، وللسلبية في سلوك جماهيرنا التي تنتظر المدد والعون والإلهام من السماء، ونقترب من المعتزلة عند محمد عبده معلنًا قدرة العقل على الإدراك واستقلال الإرادة في السلوك، فأصبح الإنسان قادرًا بعقله على المعرفة، وقادرًا بإرادته على الفعل)[٢].

وإن كان يرى في نظرة تناقضية، أنها يسارية مشوبة باليمين الأشعري بعض الشيء؛ لأجل اشتراط الشيخ محمد عبده ضرورة وجود رسول يستعين به العقل عند تخبطه وفساده[٣]، مما يشعر بوجود قوة خارجة تسيطر على العقل وتعطل عمله الحر وهذا ما يأباه الفكر اليساري، ويشبه الدكتور/ حسن حنفي حال الشيخ محمد عبده في العصر الحديث بحال الماتريدية ومعتزلة بغداد، حيث كان

(١) د. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ٨/ ٨.

(٢) حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ٨/ ١٥.

(٣) انظر: الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد ص٤٨.

اتجاههم الاعتزالي ليس حرًا، بل خليطًا من الاعتزال والأشعرية، و(اليسار الإسلامي اتجاه اعتزالي جذري، وليس اتجاها اعتزاليًا تشوبه الأشعرية سواء عند المعتزلة الأوائل البغداديون، أو عند المعتزلة الأواخر الماتريدية)[١].

ولا عجب بعد ذلك أن نرى الدكتور/ حسن حنفي يقسم موضوعات أصول الدين إلى يسار ويمين، فما تناوله الأشاعرة مرجحين إياه عن غيره يمين، وما تبناه المعتزلة ودانوا به يسار، ثم القول بحسب المعنى التقدمي المرادف لمصطلح اليسار بأن أطروحات الأشاعرة تسببت في التخلف والرجعية، ولابد من الإطاحة بها أولًا لتسهيل الطريق أمام موضوعات الفكر اليساري موضوعات تحقق الرقي والتقدم، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (ففي علم أصول الدين «اليسار الإسلامي» تيار اعتزالي في الفكر الديني يرى أن المعتزلة كانت تمثل ثورة العقل وعالم الطبيعة وحرية الإنسان، وأن التوحيد أقرب إلى المبدأ العقلي الخالص من الكائن الحي المشخص كما تصوره الأشاعرة، وأن التنزيه يعبر عن طبيعة العقل أكثر من التشبيه، وأن التوحيد بين الذات والصفات أقرب إلى العدالة من التمييز بينهما، وكما يرى أن الإنسان حر مسئول صاحب أفعاله، له استطاعة قبل الفعل ومع الفعل، ويرى العقل يحسن ويقبح، وأن الحسن والقبح ذاتيان في الشيء قائمان بالأفعال، وأن العالم يسير نحو غاية، ويتبع قانون الصلاح والأصلح، وأن الجزاء قدر الأعمال، وأن الإيمان يقرن بالعمل، وأن إمامة المسلمين بالاختيار، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض على المسلمين)[٢].

ويصل الدكتور/ حسن حنفي من ذلك كله إلى أن اليسار الإسلامي يتفق مع أصول المعتزلة الخمسة، لذلك فإنه يدعو وبشكل مستمر إلى إحياء التراث الاعتزالي كممثل لليسار الديني، بعدما تم القضاء عليه منذ القرن الخامس الهجري، وذلك منذ هجوم الإمام الغزالي على العلوم العقلية وسيادة التصوف وازدواجه مع الأشعرية حتى حركتنا الإصلاحية الأخيرة ووضع بدائل جديدة أمام

(١) د. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ٨/ ١٥.

(٢) د. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ٨/ ١٨.

الفكر الأشعري[١]، يقول الدكتور/ حسن حنفي بعد مقارنة طويلة بين أطروحات الفكر اليميني والفكر اليساري التاريخية كما صورها: (وفي النهاية لا أريد أن أعطي مفتاحًا وأقول أن اليمين واليسار في الفكر الديني قد مثله الأشاعرة والمعتزلة في تراثنا القديم، فالأشاعرة هم اليمين في الفكر الديني، والمعتزلة هم اليسار في الفكر الديني، وبالتالي تكون مأساتنا أننا بتكويننا الأشعري يمين، في حين أننا بوضعنا الاجتماعي وبداخلينا المحدود وبأرضنا الزراعية يسار، وبالتالي يكون اختيارنا الفكري غير واقعنا المادي، وهنا تظهر ضرورة إعادة الاختيار الفكري حتى يتفق الفكر مع الواقع)[٢].

والحقيقة أن دعوى الدكتور/ حسن حنفي إحياء اليسار الإسلامي، في ثوب المعتزلة، ليس إلا إحياء لليسار بمفهومه الغربي، هذا إذا سلمنا بوجود ما يسمى باليسار الإسلامي أصلًا، ولتوضيح ذلك فإن الأمر هنا يتطلب بيان جانبين مهمين:

الجانب الأول: وهو يخص التقارب الفكري بين المعتزلة والأشاعرة، هذا التقارب الذي يعارض على طول الخط أطروحات الدكتور/ حسن حنفي الجديدة وربطها بالفكر الاعتزالي، وهذه من الأمور التي تم التنبيه عليها كثيرًا، فإذا كانت تتباعد الأسس العامة لكل من الفكر الاعتزالي والأشعري، فإن هذا لا يمنع التقارب الفكري بينهما فيما تحت هذه الأسس، أو على التحقيق انفكاك جهة البحث في كثير منها مما يجعل الخلاف فيها خلافًا لفظيًا وليس حقيقيًا، ولنأخذ على ذلك عدة أمثلة مما أورد الدكتور/ حسن حنفي في نصه السابق، والتي استند عليها في توسيع الهوة بين الفكر الاعتزالي والفكر الأشعري، وكانت نتيجة طبيعية لهذه التوسعة أن صنف المعتزلة يسارا والأشاعرة يمينا.

فمثلًا مسألة التوحيد بين الذات والصفات التي قال بها المعتزلة، والتي ادعى الدكتور/ حسن أنها فكرة يسارية، حيث التوحيد أدعى إلى العدالة من

(١) انظر: المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) المصدر السابق ٧/ ٣٩.

التمييز، فهذه مسألة وإن اشتهر الخلاف فيها بين المعتزلة القائلين بأن الصفات عين الذات، والأشاعرة القائلين بأنها زائدة عليها، وكان لكل واحد منهما أدلته المعتبرة، إلا أنه عند التحقيق يمكن القول إن الخلاف فيها ليس على حقيقته لانفكاك جهته، فالمعتزلة إنما بحثوا المسألة من جهة الماصدق[١] أي من جهة الوجود الخارجي، فقالوا: إن الصفات عين الذات في الخارج؛ وذلك لأنها لو كانت غيرها في الخارج وزائدة عليها لزم قيام الحوادث بذاته تعالى، ولو كانت قديمة لزم من ذلك تعدد القدماء، أما من حيث المفهوم فلم يذهبوا إلى كون الصفات عين الذات مفهومًا، بل جعلوها اعتبارات ذهنية، ومن الممكن أن تختلف وجوه الاعتبارات دون أن يلزم تعدد القدماء[٢].

بينما بحث الأشاعرة المسألة من ناحية المفهوم لا من ناحية الماصدق، فالصفات عندهم زائدة على الذات مفهومًا وليست غيرها ماصدق، ويدل على ذلك أنه لم يقل أحد من الأشاعرة بزيادة الصفات على الذات في الوجود الخارجي، وإنما الصفات عندهم زائدة في الذهن، وهذا ما فهمه بعض الباحثين من مقصود الأشاعرة، فإن الصفة يكفي فيها المغايرة للموصوف وإن لم تكن زائدة في الخارج[٣].

وهذا ما جعل الإمام صدر الدين الشيرازي يفطن إلى انفكاك جهة البحث بين المعتزلة والأشاعرة، فانتقد الأشاعرة في قولهم بزيادة الصفات على الذات، لكن بشرط أن يحمل كلامهم على زيادة الصفات على الذات في الخارج أما إذا

---

(١) الماصدق: عند المنطقيين مجموع الموضوعات التي يدل عليها المعنى، أو مجموع الأفراد الداخلين تحت صنف أو كلي، على عكس المفهوم الذي يدل على مجموع الصفات المشتركة بين الأفراد. انظر: الدكتور/ جميل صليبا: المعجم الفلسفي ٢/ ٢١٣.

(٢) انظر: مختار بن محمود العجالى المعتزلي: الكامل في الاستقصاء ص٢١٧، ٢١٨، تحقيق: محمد سيد شاهين، الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة، ١٤٣٠هـ/١٩٩٩م، والقاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص١٨٢، وأحمد محمد صبحي: في علم الكلام دراسة فلسفية ١/ ١٢٣، والشهرستاني: نهاية الأقدام ص١٠٥.

(٣) البيجوري: تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص١٠٧.

(كان المقصود من كلامهم نفي الوجود الزائد للصفات فهم مصيبون في ذلك)[١]، ووافق المعتزلة في قولهم الصفات عين الذات من حيث الوجود الخارجي، ويخالفهم إذا كان مقصدهم نفي مفهوماتها رأسًا وإثبات آثارها وجعل الذات نائبة عنها[٢].

فالخلاف ليس على حقيقته وليس هناك أي نوع من أنواع التقابل بين قول المعتزلة: الصفات عين الذات، وقول الأشاعرة: الصفات ليست عين الذات؛ وذلك لاختلاف المحمول في القضيتين، فإن المحمول في الأولى على قول المعتزلة: الصفات «عين الذات من حيث الماصدق» -أي الوجود الخارجي-.

ومحمول الثانية على رأي الأشاعرة: الصفات: «ليست عين الذات من حيث المفهوم» -أي الوجود الذهني- ومعلوم أن من شروط التقابل عدم اختلاف المحمول[٣]، فالقضية التي تقول: «كل إنسان حيوان» تقابل بالتضاد القضية التي تقول: «لا شيء من الإنسان بحيوان»؛ وذلك لاختلاف الكيف واتحاد الكم والموضوع والمحمول، والمحمول هناك مختلف في القضيتين فلا تقابل -أي لا تضاد أو تناقض ولا تداخل- بينهما.

ولذلك وصف الإمام الإيجي أدلة الأشاعرة بأنها لا تفيد إلا زيادة مفهوم الصفات على مفهوم الذات أما زيادة ماصدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا[٤]، وهذا ما جعل الإمام الرازي يتردد بين الإثبات والنفي[٥]، وجعل الماتريدية تقول: بأن صفات الله لا هي هو ولا هي غيره، إذ لو كانت الصفات

---

(١) صدر الدين الشيرازي: المبدأ والمعاد ص١٧٣، تحقيق: السيد جلال الدين الآشتياني، الناشر مركز انتشارات مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثانية: ١٤٢٢هـ، و د. جميلة محي الدين البشتي: صدر الدين محمد الشيرازي وموقفه النقدي من المذاهب الكلامية ص١٣٤، الناشر دار العلوم العربية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

(٢) انظر: د. جميلة محي الدين: صدر الدين الشيرازي وموقفه النقدي من المذاهب الكلامية ١٣٤.

(٣) انظر: الدكتور/ عوض الله جاد حجازي: المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم ١٢٧، الناشر: دار المطابع المحمدية، الطبعة السادسة بدون سنة نشر.

(٤) الإيجي: المواقف ٣/ ٦٧.

(٥) الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي ١/ ٦١.

عين الذات لكانت ذاتًا، ولو كانت غيرها لزم تعدد القدماء، لأن الغيرين هما اللذان يجوز انفكاك أحدهما عن الآخر[١].

وبذلك لا يكون هناك فرق بين ما ذهب إليه المعتزلة في هذه المسألة، وما ذهب إليه الأشاعرة، فالخلاف كما سبق ليس على حقيقته بل هو لفظي، وعليه فلا قيمة لما ذهب إليه الدكتور/ حسن حنفي من تصنيف الأشاعرة يمينا والمعتزلة يسارا على هذا الأساس، فكل منهما يوحد بين الذات والصفات من حيث الوجود الخارجي، ويميز بينهما من حيث المفهوم، ولما لم يحدد الطرفان محل النزاع لا شك خفيت مطالب هذا الباب.

ومثال آخر: مسألة الحسن والقبح العقليين التي اعتبرها الدكتور/ حسن حنفي تدخل ضمن موضوعات اليسار الإسلامي، وعلى أساسها صنف الأشاعرة يمينًا؛ لأن التحسين والتقبيح عندهم شرعي وليس عقليًا، والحقيقة أن هذه المسألة أيضًا من المسائل التي كان يجب على الدكتور/ حسن حنفي فيها تحرير محل النزاع حتى يتبين له أن الأمر ليس كما صور من أن الأشاعرة ينفون التحسين والتقبيح العقلي مطلقًا.

فإن كلمتي الحسن والقبح تطلق على ثلاثة معانٍ:

المعنى الأول: الحسن والقبح بمعنى ما في الشيء من الكمال والنقص كأن يقال العلم حسن والجهل قبيح، وهذا المعنى لا نزاع فيه بين المعتزلة والأشاعرة على أن العقل يستقل بإدراكه[٢].

المعنى الثاني: الحسن والقبح بمعنى الموافقة للغرض أو المخالفة له، (وقد

---

(١) انظر: أبو المعين ميمون النسفي: تبصرة الأدلة في أصول الدين ١/ ٦٥، تحقيق: د. محمد الأنور حامد عيسى، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١١م، وبلقاسم الغالي: أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه العقدية ١٤٣، المطابع الموحدة - تونس، الناشر: دار التركي للنشر، ١٩٨٩م.

(٢) انظر: الجويني: الإرشاد ص٢٦٥، الآمدي: غاية المرام في علم الكلام ص٢٣٥، والإيجي: المواقف ٣/ ٢٦٢، والتفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ٢٠٧، والعطار: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ١/ ٨٠.

يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة)[١]، وذلك أيضًا عقلي أي: أنه لا نزاع في أن مدركه العقل، إلا أن هناك فرقًا بين هذا المعنى والمعنى السابق، وهو أن الغرض هنا له اعتبارات مختلفة، بمعنى أن الغرض قد يكون قبيحًا بالنسبة لقوم ما، حسنًا بالنسبة لقوم آخرين فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه ومفسدة لأوليائه[٢].

المعنى الثالث: الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح والثواب والذم والعقاب، وهذا هو **المعنى** المتنازع فيه، فالمعتزلة تجوز ذلك، والأشاعرة تنفيه.

وعلى هذا فإن إطلاق الأمر على عمومه، وجعل هذه المسألة من المسائل المؤسسة للفصل بين الأشاعرة والمعتزلة في تصنيف اليمين واليسار الإسلامي، ومن ثم القول بأن الأشعرية قضوا على حرية الإنسان الفكرية بإبعادهم العقل كلية من ميادين العمل أمر يحتاج إلى تدقيق، وذلك لأن الأشاعرة وإن منعوا تدخل العقل في أحقية المدح والثواب على الفعل الحسن، أو الذم والعقاب على الفعل القبيح، وقالوا إن ذلك مرجعه إلى الشرع بخلاف المعتزلة الذين حكموا العقل في ذلك، إلا أنهم اتفقوا معهم في تحسين العقل وتقبيحه في دنيا الناس.

فلماذا إذن ينظر الدكتور/ حسن حنفي إلى نقطة الخلاف وحدها ويغض الطرف عن نقاط الاتفاق بين الفريقين؟! ولماذا يجعل الدكتور/ حسن حنفي الوحدة الوطنية والفكرية من أهداف اليسار الإسلامي، ثم ما يلبث إلا أن يبحث عن نقاط الاختلاف بين الفرق ليصنف على إثرها المذاهب إلى يمين ويسار، ثم يعمل بكل قوة على تنحية اليمين المتمثل في الأشاعرة حسب زعمه جانبًا؟!

وأخيرا والأمثلة كثيرة، متى وقع خلاف بين المعتزلة والأشاعرة في تنزيه الباري تعالى[٣]، ومتى وقع خلاف في أن إمامة المسلمين بالشورى بينهم، وأن الاختيار من أهل الحل والعقد طريق من طرق نصب الإمامة، وأنه إذا أجمع أهل

---

(١) الإيجي: المواقف ٣/ ٢٦٢.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) انظر أدلة تنزيه الباري تعالى واتفاقها عند المعتزلة والأشاعرة: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، والتفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ٣١، وما بعدها.

الحل والعقد على شخص معين بشرط كونه مستكملًا للشروط المتفق عليها مستعدًا لتحمل الأمر صحت إمامته[١].

والعجيب في أمر الدكتور/ حسن حنفي أنه رغم التناقض الواضح في مسألة الإمامة بين المعتزلة ومذهبهم في اختيار الإمام بالشورى، وبين الشيعة الذي أوجبوا على الله نصب الإمام وذهبوا إلى أن طريق نصبه النص دون غيره، إلا أنه صنف الشيعة ضمن اليسار الإسلامي ووضعهم بجانب المعتزلة[٢]، مثلما فعل بابن رشد بوضعه مع المعتزلة في التصنيف رغم التباعد الواضح بين منهج ابن رشد ومنهج المعتزلة، فابن رشد مناهض للمعتزلة وهم عنده أهل جدل مثل الأشاعرة، ففي التصنيف الصحيح عند التسليم، ابن رشد يسار والمعتزلة يمين بالنسبة له، والمعتزلة يسار والشيعية يمين بالنسبة لهم.

وهنا يتضح أن فكرة اليسار الإسلامي التي حاول الدكتور/ حسن حنفي التأسيس لها في العصر الحديث مستعينًا بالتراث القديم وما حدث بين الفرق من مناوشات كلامية وفكرية، إنما كلها قائمة لأجل مناهضة الفكر الأشعري حديثًا وإبعاده عن ساحة العمل الإسلامي كلية، ومن الممكن أن يكون السبب في ذلك أنه الفكر الديني الوحيد القائم والذي يعتمد على مؤسسة دينية عريقة من شأنها الحفاظ على أصول وثوابت الدين من أن تنحرف بسبب الدخيل الغربي غير المنضبط، والذي حاول الدكتور/ حسن حنفي سحبه إلى الإسلام بدعوى التقارب بينه وبين الأفكار المطروحة قديمًا في التراث الإسلامي، وإلا كيف نفسر عدم عبأ الدكتور/ حسن حنفي بالفروق الجوهرية بين الفرق والتي صنفها ضمن اليسار لمجرد أنها حاولت أن تتخذ مسارًا معاكسًا للسياق الأشعري، وهذا واضح في تصنيفه للمعتزلة وابن رشد والشيعة في اليسار، رغم وجود التباعد الفكري بينهم ومناهضة بعضهم البعض.

---

(١) انظر اتفاق الأشاعرة والمعتزلة على أن الاختيار من أهل الحل والعقد طريق من طرق نصب الإمام: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد ٢٠/ ٣٠٢.

(٢) انظر: د. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ٨/ ١٩.

الجانب الثاني: وهو يختص بدراسة الدكتور/ حسن حنفي لتراث الفكر الاعتزالي، وتحويله إلى إنسانيات أيضًا، فمع التصنيف اليساري للفكر الاعتزالي والدعوة المستمرة من الدكتور/ حسن حنفي لسيادة الفكر الاعتزالي وإحيائه لم يُبق الدكتور/ حسن حنفي على شيء منه، ولم لا ومشروع الدكتور/ حسن حنفي قائم في الأساس على تحويل كل علم الكلام بمفهومه في التراث القديم إلى إنسانيات بما في ذلك الفكر الاعتزالي والأشعري، وإنما يأتي استناده على الفكر الاعتزالي كقنطرة يبرر من خلالها استخداماته للمناهج الغربية على مختلف أشكالها.

فعندما يتناول الدكتور/ حسن حنفي علم الكلام الاعتزالي فإنه لا يتناوله بمضامينه القديمة، بل يعمل المنهج الفينومينولوجي للتقريب بين المفهومات القديمة للفكر الاعتزالي وبين ما يريد هو أن يبنيه على أسس وأفكار المعتزلة، أو على التحقيق يمرر المفاهيم الإنسانية الجديدة للتراث من خلال الفكر الاعتزالي، وقد مرر دعوته إلى العدالة من فكرة التوحيد بين الذات والصفات، مبينًا بالمنهج الفينومينولوجي أن أساس التوحيد عند المعتزلة ليس المقصود منه الجانب الإلهي بقدر ما يشير إلى تحقيق العدالة الاجتماعية والقضاء على التمييز بين البشر، هذا بالإضافة إلى المسائل الكثيرة الأخرى التي تعامل فيها مع الفكر الاعتزالي بالتأويل الشعوري مثلما تعامل مع الفكر الأشعري[1].

فاليسار الإسلامي الذي أراد الدكتور/ حسن حنفي إحياءه في ثوب المعتزلة كفرقة إسلامية أصيلة، إنما هو في الحقيقة وبحسب المنهج الهرمينوطيقي موت وقضاء على المعتزلة وفكرهم، وهذا هو التطبيق الحرفي لليسار بمفهومه الغربي وليس بالمفهوم الإسلامي عند التسليم.

ثالثًا- دوافع وأهداف إحياء اليسار الإسلامي عند الدكتور/ حسن حنفي:

كثيرًا ما سعى الدكتور/ حسن حنفي لإثبات أن اليسار الإسلامي حتمية ضرورية، وأنه يأتي لتحقيق نهضة الأمة الاجتماعية والفكرية، وذلك من خلال

(١) انظر: د. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ٦/٧-٣٩.

الاعتماد على تراث الأمة ووعي الجمهور[١].

أما بالنسبة لضرورة إحياء اليسار الإسلامي في عصرنا، فإنه يذهب إلى أن الدافع وراء ذلك هو إخفاق الفكر الديني السائد -الفكر الأشعري- عن تحقيق النهضة العلمية والاجتماعية المطلوبة على مر العصور، ونجاح بعض المذاهب المعارضة له في إحداث بعض مظاهر التجديد على المستوى الاجتماعي والديني لولا مناهضة الفكر الأشعري لها، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (قد حان ظهور اليسار الإسلامي بعد أن حققت بعض مناهج تحديث مجتمعاتنا في عدة أجيال ماضية منذ أكثر من قرنين من الزمان نجاحا نسبيًا، بينما فشل البعض الآخر، خاصة فيما يتعلق بمواجهة التخلف والقضاء على مظاهره)[٢].

ويعلل الدكتور/ حسن حنفي هذا الإخفاق، بأن الفكر الديني السائد (حول الإسلام إلى شعائر وطقوس، وعقائد وأخرويات في حين أن النظام الإسلامي ظل مخالفًا لهذه النظم . . . كما يغلب عليه النظرة الإلهية والتصور المركزي والهرمي للكون، وتغيب عنه مظاهر الإنسانية وتصور التاريخ وحركة المجتمعات)[٣].

والغريب أن الدكتور/ حسن حنفي يصف بعض الاتجاهات الدينية التي أحدثت في نظره بعض التغييرات الجذرية في أبنية مجتمعاتنا الفكرية، بأنها سرعان ما انحسرت؛ وذلك بسبب انقلابها على بعضها البعض؛ وموالاة البعض منها للثقافة الأجنبية والوقوع في التغريب!! وبهذا فإن غالبيتها لم يؤثر في الجمهور، بل زاد الواقع الإسلامي تأزمًا بسببها[٤].

وبعد رفض سائر الاتجاهات والحركات الفكرية المختلفة، يفسح الدكتور/ حسن حنفي المجال كلية لضرورة إحياء اليسار الإسلامي؛ لأنه وحده هو الذي

---

(١) انظر: د. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ٧/ ١٣.

(٢) انظر المصدر السابق ٧/ ١٢.

(٣) د. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ٧/ ١٢.

(٤) انظر: المصدر السابق ٧/ ١٣.

يدعو إلى التحديث المستمر، محاولًا تغيير الواقع الفعلي، بإعطاء الشعارات مضامينها الحقيقية[١].

أبرز أهداف اليسار الإسلامي:

إضافة لما سبق فإن لليسار الإسلامي عدة أهداف عند الدكتور/ حسن حنفي تتلخص في الآتي:

١- إظهار مواطن التقدم في التراث وتطبيقها في عصرنا:

اليسار الإسلامي في نظر الدكتور/ حسن حنفي كلمتان يسار، وإسلام، وبهذا فإنه يذهب إلى أن اليسار الإسلامي ليس مقولة سياسية بحسب ما يبدو من لفظ «اليسار» بل مقولة حضارية على ما يبدو من لفظ الإسلام، وبالتالي فإنه يعني (إبراز مواطن التقدم في التراث من عقلانية وطبيعية وحرية، وهو ما نحتاجه في وقتنا هذا، ويكشف عن بعدين غابا عنا في تراثنا القديم وسببا أزمتنا في وعينا المعاصر، أعني الإنسان والتاريخ، فقد غفلنا الإنسان واستلبناه خارجًا عنا في كائن مشخص أو قانون مجرد فعشنا خارج عالمنا وفقدنا أنفسنا ودينا)[٢].

وبالبداهة هنا يستبعد الدكتور/ حسن حنفي الفكر الأشعري من إحداث أي تقدم في تراثنا؛ لأنه في نظره كان السبب في ضياع الإنسان وغيابه.

٢- تحدي الحضارة الغربية:

إضافة لما سبق فإن إضافة لفظة الإسلام لليسار، تكسبه الأصالة الإسلامية، وبالتالي فإنه يعتبر تحديًا للحضارة الغربية، وتأكيدا لوجود حضارة إسلامية محملة بنفس الأفكار لكن لسوء استخدامها لم تظهر في الإسلام كما ظهرت في الغرب، وعليه فإن العمل على إظهار اليسار بثوبه الإسلامي (يمثل تحديًا للحضارة الغربية وبديلًا عنها ... فاليسار الإسلامي يدافع عن جماهير الأمة الإسلامية من داخلها ومن تراثها، ويقف في وجه التغريب الذي يهدف أساسًا إلى القضاء على الثقافات

(١) انظر: المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) المصدر السابق ٨/ ٢٩.

الوطنية وزرع بديل منها حتى تتم الهيمنة الحضارية للغرب على الشعوب التاريخية التي كانت متخلفة اليوم بمقاييس التنمية الغربية، فإنها ما زالت تحتفظ بعناصر قوتها بمقاييس حضارتها الخاصة)[١].

ومع التسليم للدكتور حسن حنفي أن اليسار الإسلامي يعمل على رد الحضارة الغربية داخل حدودها الطبيعية، وبيان تاريخها الخاص ونوعية دينها ونشأته طبقًا لظروفه خاصة، حتى يمكن فك الحصار عن الحضارات غير الأوروبية وإثبات هويتها وبيان خصوصيتها حتى تتنوع الحضارات وتتعدد طرق التقدم[٢].

إلا أن الذي يظهر من التأويل الشعوري والمادي للتراث والذي عمل الدكتور/ حسن حنفي على إحداثه في واقعنا الإسلامي، يبين وبقوة أن اليسار الإسلامي الذي يقدمه الدكتور/ حسن حنفي لا ينفصل عن اليسار بمضمونه الغربي، وليس إلا إسلامًا في ثوب الماركسية، أو ماركسية في ثوب الإسلام، بل إن منهج الدكتور/ حسن حنفي يعطي الماركسية أكثر من حقها عندما يبحث عن أصول لها في الواقع الإسلامي، أو يسعى إلى التوفيق بينها وبين الإسلام.

اليسار الإسلامي عند الدكتور/ حسن حنفي لا يقدم تحديات الحضارة الإسلامية لغيرها من الحضارات، بقدر ما يسعى إلى تفريغ الإسلام من مضامينه الحقيقية، ويستبدلها بمضامين مادية غربية، تحت شعارات الحداثة، ودعوى تأصليها في تراثنا، وأنها ليست (قاصرة على الغرب بل إنها مرحلة تمر بها كل الحضارات، وقد مررنا بها نحن أولًا عند المعتزلة القدماء)[٣].

ومثلًا، كيف يقدم الدكتور/ حسن اليسار الإسلامي على كونه تحديًا للغرب، وهو يقلل من لغة تراثنا ومصطلحاتنا المستخدمة فيها، ويرى في نظرة مادية أنها لغة قاصرة وتشتمل على: عيوب كثيرة، منها: أنها لغة إلهية تدور فيها الألفاظ حول الله، وأنها لغة تشير إلى موضوعات دينية خالصة، مثل الله والرسول

(١) د. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ٨/ ٣٠.

(٢) انظر: المصدر السابق ٨/ ٣١.

(٣) د. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ٨/ ٧٥.

والرسالة والمعجزة، وهي في شكلها هذا عاجزة عن إيصال مضمونها في العصر الحاضر، وأن اليسار الإسلامي يروم في تأسيس لغة جديدة تستعمل الألفاظ التي يقبلها العصر، إذ يقول: (إن في العصر ألفاظًا تجري مجرى النار في الهشيم، مثل الأيديولوجيا، والتقدم والحركة والتغير، والتحرر والجماهير، والعدالة ... وهي ألفاظ لها رصيد نفسي عند الجماهير، والتي يمكن أن تعبر عن ثقافة وطنية)[١].

وهذه هي اللغة العالمية والعقلانية، أما ألفاظ (الله والجنة والنار والآخرة والحساب والعقاب، فهي ألفاظ قطعية صرفة، لا يمكن التعامل معها، دون فهم أو تفسير أو تأويل) ويذهب الدكتور/ حسن حنفي إلى أن الألفاظ يجب أن يكون لها مقابل في الواقع الحسي، ولغة التراث ليست كذلك، فألفاظ (الجن والملائكة والشياطين، بل والخلق والبعث والقيامة، ألفاظ تجاوزها الحس والمشاهدة، ولا يمكن استعمالها؛ لأنها لا تشير إلى واقع، ولا يقبلها كل الناس)[٢].

لا شك أن هذه جرأة: وأي جرأة يعلنها اليسار الإسلامي المزعوم على لغة الوحي باسم الإنسان والعقل والتجديد[٣].

٣- تحقيق وحدة الأمة:

اليسار الإسلامي في نظر الدكتور/ حسن حنفي لا يرى (أي حرج في أن يعتبر نفسه إسلاميًا، أو عربيًا أو عالميًا، أو قوميًا دينيًا أو علمانيًا، فالإسلام دين وقومية، عربي وعالمي، دين ودولة)[٤].

ولهذا فإن الدكتور/ حسن حنفي يرى أن اليسار الإسلامي يسعى من خلال شموليته إلى تحقيق وحدة الأمة؛ ويتم ذلك من وجهة نظره من خلال عقد حوار

---

(١) د. حسن حنفي: التراث والتجديد ص١٤٠.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) انظر: محسن العيلي: ظاهرة اليسار الإسلامي ص٦٤، ومحمد حامد الناصر: العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب ص٣٤٠.

(٤) د. حسن حنفي الدين والثورة في مصر ٨/ ٧٠.

بين الاتجاهات الإسلامية كلها في العالم الإسلامي دون جدل أو مهاترات، أو دون إثارة الأحقاد أو بث الضغائن؛ كل ذلك من أجل تجاوز التناقضات ووحدة الأهداف وتكامل الأبعاد بعيدًا عن الصراعات[١].

وإلى هذا يذهب محمد القوماني الذي يرى أن (اليسار الإسلامي خيار جديد لرفع التناقض المصطنع بين قوى التغيير الواحدة وتوحيد الصف بين رفاق التجديد)[٢].

لكن كيف يتحقق هذا واليسار يضع نفسه في مكانة بعيدة عن اليمين، ويعتبر نفسه مصدرا للرقي والتقدم، ويضع الآخر في منزلة أقل، بل يعمل على استبعاده أو محاولة هدمه أو تحويله إلى ما يتناسب مع فكره؟ وكيف تتحقق هذه النتيجة؟ وقد تضاربت الأسس الدينية والعقلية وتشعبت الآراء وذلك من خلال استخدام اليسار التطبيق الهرمينوطيقي والفينومينولوجي للدين، والذي يعمل باستمرار على طمس الثوابت والحقائق الدينية.

لا شك أن المناهج التي استخدمها اليسار الإسلامي، لا تحقق وحدة الأمة بقدر ما تؤدي إلى تفرقها؛ وذلك لأن أصول الدين المتفق عليها فضلًا عن فروعه أصبحت من الصعب التعرف عليها في ظل وجود الآراء الشعورية الكثيرة التي تؤولها، فلم يعد هناك تصور واحد للأصول والثوابت بل تصورات عديدة، كل منها يدعي الحق لنفسه وأنه الأولى بالتمثيل والاعتقاد كلما وجد الإنسان شعوره وتجربته الحياتية متوافقة مع اتجاه ما، وهذا لا يؤدي إلى تفرق الأمة فحسب، بل يؤدي إلى ضياع الحق وسط الآراء الكثيرة والمتعددة.

٤- النقد الذاتي للحركة الإسلامية:

يعتبر الدكتور/ حسن حنفي اليسار الإسلامي بصفته المعارضة هو التيار المصحح داخل الحركة الإسلامية؛ وذلك لأنه يعمل على دراسة (الحركة

---

(١) د. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ٨/ ٦٣.

(٢) محمد القوماني: الماركسية واليسار الإسلامي أية علاقة؟ ص٤٤، مجلة الفكر الإسلامي المستقبلي ١٥-٢١، ملف الماركسية وإشكالية الهوية، العدد ١٦، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

الإسلامية دراسة موضوعية واعية، بروح النقد المخلص، لا روح العدو، وبذلك يكون فرصته لننشر غسيلنا على حبالنا نحن لا حبال الجيران أو الأعداء)[١].

ولتحقيق هذا فإن الدكتور/ حسن حنفي يدعو إلى الكشف عن العناصر المعارضة في الدين، للاستئناس بها في مسيرة التقدم وتحريك الشعوب، إذ يقول: (ومهمة اليسار الإسلامي، هو الكشف عن العناصر المعارضة في الدين، أو تأويل الدين على أنه معارضة، فالدين ذاته ثورة، وكان الأنبياء ثوارًا مصلحين ومجددين، فقد مثل إبراهيم معارضة العقل ضد التقاليد، ومعارضة التوحيد ضد التجسيم، ومثل موسى معارضة التحرر ضد الطغيان ... وكان محمد ثورة الفقراء والعبيد والمضطهدين ضد الأغنياء وسادة قريش وطغاتها)[٢].

والحقيقة أن الجهة منفكة بين المعارضة التي جاء بها الأنبياء والمرسلون وبين المعارضة التي يريد أن يقدمها الدكتور/ حسن حنفي، فإن معارضة الأنبياء لم تكن نقضًا ذاتيًا، بل كانت هدمًا ونقضًا للباطل لإقامة الدين الحق والقضاء على الشرك والوثنية وعبادة الأصنام، بينما المعارضة التي يريد أن يقدمها الدكتور/ حسن حنفي لا تعتبر تصحيحًا ونقدًا داخليًا، بقدر ما أنها تؤدي إلى هدم الداخل، فليست هي نقدًا للمذاهب والحركات الإسلامية التي يدفع بعضها بعضًا لتحقيق الكمال والاتفاق الديني، بل نقضًا وصراعًا يؤدي إلى هدمها واستبعادها كلية وإحلال المذاهب المادية محلها.

رابعا- الأشاعرة وإعاقة تحقق أهداف اليسار الإسلامي:

بالإضافة إلى التصريحات والتلميحات السابقة التي عمل من خلالها الدكتور/ حسن حنفي على إبعاد الفكر الأشعري أو اليمين الديني كما يطلق عليه من ساحة التفكير الإسلامي المعاصر، فإنه هنا إكمالًا لعملية النقض التي يقوم بها يطرح سؤالًا مفاده: هل يمكن إقامة نهضة على أسس أشعرية؟[٣].

(١) د. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ٨/ ٥٨.

(٢) د. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ٨/ ٥٩.

(٣) انظر: المصدر السابق ٧/ ٤٠.

ثم يرى في الإجابة على هذا السؤال أنه لا يتحقق تقدم لليسار الديني مع وجود الفكر الأشعري، لأنه يرى أن التراث القديم لابد له من أسس نظرية جديدة يبنى عليها تتواكب مع متطلبات العصر، وبوجود الفكر الأشعري كأساس للنهضة فإن عملية التجديد ستبوء بالفشل، لأن التراث الأشعري بحكم قدمه لا يعطي معايير وأسس ونظريات جديدة، إذ يقول: (لا تقام نهضة إلا على أسس فكرية يعاد عليها بناء القديم، وإلا ظل القديم هو الأساس النظري للنهضة الجديدة وغير قادر على أن يعطيها أسسًا نظرية، وبالتالي تفشل النهضة لعدم التطابق بين الموروث القديم كأساس نظري وبين تحديات العصر التي تقوم النهضة استجابة لها)[١].

وبناء على هذا فإنه يرى أن سبب فشل نهضتنا الحالية، أن الحركات الإسلامية المعاصرة التي بدأت مواكبة للإصلاح الديني أو بعدها بقليل قامت (على نفس الأسس التقليدية التي بنى عليها تراثنا القديم في معظمه، وهي الأسس الأشعرية التي استقرت في الوعي التاريخي ابتداء من القرن الخامس الهجري حتى الآن أي بدايات القرن الخامس عشر، وبعد أن حسم بين التيارات الفكرية لحساب الأشاعرة منذ ألف عام)[٢].

حتى بعض الحركات الدينية التي حاولت أن تبتعد عن الأشاعرة وتسلك طريق المعتزلة في التفكير، ظل فكرها مشوبًا بالفكر الأشعري ولم تستطع التحرر التام من الفكر الأشعري، وهنا يشير الدكتور/ حسن حنفي إلى حركة الإصلاح عند الإمام محمد عبده ورفاعة الطهطاوي قائلًا: (ولم تكن هناك محاولات في عصرنا الحالي لتغيير هذه الأسس إلا محدودة جدًا وبطريق نسبي كما فعل محمد عبده عندما بقي أشعريًا في التوحيد وأصبح معتزليًا في العدل، وبالرغم من هذا التحول النسبي في الأسس النظرية لحركة الإصلاح الديني إلا أنها ظلت في مجموعها أشعرية، وكأن استقلال الفكر وحرية الإرادة أي العدل الاعتزالي

(١) د. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ٧/ ٤٠.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

لا يبقى طويلًا دون استناد إلى التوحيد الاعتزالي، أي الله كمبدأ تتساوى فيه الذات والصفات، وأن هذين المبدأين إذا ما ارتكزا على التوحيد الأشعري أي الله كشخص تزيد فيه الصفات على الذات، فبالرغم من أهمية تركيز الحركة الإصلاحية الحديثة على استقلال العقل وحرية الاختيار إلا أنهما بقيا تحت المظلة الأشعرية، فهناك مناطق لا يستطيع العقل أن يصل إليها بمفرده ويحتاج فيها إلى وصي، وهذا الوصي هو النبي كما يقول محمد عبده، فما زالت هناك قوى خارجة تسيطر على قوى الإنسان والطبيعة يحتاج إليها الإنسان في أوقات عجزه، ويطيع لها الكون بتغير مساره)[١].

ويرى الدكتور/ حسن حنفي أن الأخطر من هذا التحول النسبي والذي لم ينجح كثيرًا ولم يستمر، لأنه لم يكن اعتزاليًا خالصًا بل كان أشعريًا مطعمًا ببعض الاعتزال القديم، أن الفكر الأشعري توغل داخل كل العلوم الإسلامية، ففي التصوف قد امتزج الفكر الأشعري واتحد به، وأصبحت الأسس التي يقوم عليها أشعرية، ومن ثم أصبحت الأصول الأشعرية هي الممهدة للطرق الصوفية، وفي الفقه قد سادت الأشعرية بسيادة المذهب الشافعي، حيث كان معظم الأشاعرة شافعية، وفي الفلسفة شارك فلاسفة المشرق الأشعرية نفس الأسس والنظريات، وهكذا حتى أصبحت الأشعرية المرجع والرافد الرئيسي في ثقافتنا[٢].

ومن ناحية أخرى يذهب الدكتور/ حسن حنفي إلى أن الأشاعرة حاولوا الاستفادة من هذا التوغل الحاصل في العلوم قدر المستطاع؛ لملأ (الفراغ الذي يقبع تحت الأشعرية، ففي التصوف أخذت الأشعرية السلطة الخارجة والإرادة المطلقة التي تسيطر على كل شيء، ومن الفقه أخذت مباحث العلة والأحكام وأحيانًا العمليات حشوا بلا ارتباط، ومن الفلسفة أخذت مباحث الجوهر والعرض وهي المقدمة الطبيعية للإلهيات أو هي الإلهيات المقلوبة)[٣].

---

(١) المصدر السابق ٧/ ٤١، ٤٢.

(٢) انظر: د. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ٧/ ٤٣.

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

وفي ظل هذا التوغل والسيادة للفكر الأشعري فإن الدكتور/ حسن حنفي يطرح السؤال مرة أخرى بشكل آخر مشيرًا إلى قصور أسس الفكر الأشعري في مواكبة النهضة الإنسانية المنشودة قائلًا: (هل يمكن تصور الإنسان ما زال معتمدًا في علمه وحياته على قوة خارجية في مجتمع يعاني من ترك الاعتماد على الذات ويكثر من الاعتماد على الآخر؟ هل يمكن التركيز على حياة الإنسان بعد الموت على حساب الدنيا وقانون الاستحقاق)[1].

وقفة نقدية:

لا شك أن القاعدة عند الدكتور/ حسن وكما صرح هو، تقول: إن التراث القديم لا يستطيع أن يقدم نظريات ومبادئ ثابتة تحقق نهضة الأمة، وبالتالي فهي عامة في كل القديم، فلا التراث الأشعري ولا الاعتزالي ولا أي فكر قديم يستطيع أن يحقق هذه النهضة ولا يصح أن يكون أساسًا، وهذا واضح في السابق من خلال رفضه لغة تراثنا القديم، والتي هي اللغة التي تستخدمها جميع الفرق الإسلامية.

ويأتي السؤال إذا كان الأمر كذلك فلماذا يدعو الدكتور/ حسن حنفي باستمرار إلى إحياء الفكر الاعتزالي والرشدي ويتمسك بهما بقوة كمبدئين وأساسين لنهضة جديدة؟

ومن الممكن الإجابة على هذا السؤال بما تقرر سابقًا، من أن الدكتور/ حسن حنفي لم يتمسك بالفكر الاعتزالي والرشدي تمسك صاحب البيت ببيته، بقدر ما عمل على توظيفهما لتمرير الأفكار والأسس الغربية الجديدة والتي يتبناها بقوة ويجعلها أساس مشروعة التجديدي لإعادة بناء التراث الإسلامي، وإلا كيف نفسر عيبه على بعض الحركات الإصلاحية من أنها (لم تستطع أن تتخلى عن الأسس الأشعرية كما وضعها القدماء، وعرضت أفكار التنوير اعتمادًا على الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ونظرت إلى الدولة الوطنية اعتمادا على

(١) المصدر السابق نفس الصفحة.

التراث القديم ومصادره الفقهية)[١].

فالدكتور حسن حنفي لم يرفض التحديث على أسس أشعرية فحسب، بل يرفض التحديث على أسس دينية كلية بما في ذلك الاعتماد على القرآن الكريم والسنة المشرفة، أما تمسكه بالفكر الاعتزالي والرشدي فهو تمسك ظاهر يستطيع أن يكشف باطنه من يقف على أدنى كتاباته.

ثم لماذا لم يسأل الدكتور/ حسن حنفي نفسه عن أسباب التداخل الحاصل بين المذهب الأشعري وغيره من المذاهب الأخرى؟ ولماذا لم يسأل نفسه مرة أخرى عن عدم قدرة تخلي بعض الحركات الإصلاحية عن أسس وأصول المذهب الأشعري؟

الحقيقة أن الأمر يرجع لأساس الدين وليس لأسس المذاهب، فليس الثابت والمتغير محكوما بمذهب معين، حتى نقول إن هناك أوضاعًا يمينية ثابتة لا تتغير يريد اليمينيون الجامدون الحفاظ عليها، بينما يريد اليساريون الساعون إلى التغير والتجديد القضاء عليها واقتلاعها من جذورها، وذلك لأن مبادئ الإسلام على اختلاف مستوياتها عند عامة المذاهب الإسلامية تنقسم إلى قسمين رئيسين:

القسم الأول - الأصول: وهذه ثابتة لا تتغير، والخروج عليها خروج عن الملة، وردها يستوجب العقاب في الدنيا والآخرة (بل إن هناك حظرًا شديدًا في باب العقائد من التلاعب بالشعارات أو استغلال المنطوق والمفهوم؛ لأنه في باب العقائد لا يغني ملزوم عن لازم)[٢].

وبالتالي نجدها ثابتة عند جميع الفرق الإسلامية، فهي عند الأشاعرة مثلها عند المعتزلة مثلها عند الصوفية وكذلك عند الفلاسفة والحركات الإصلاحية المعاصرة المعتدلة وإن اختلفوا في جزئيتها والاستدلال عليها، وعلى هذا فما العيب الذي يقع على الأشاعرة أو الحركات الإصلاحية التي تتبنى الفكر الأشعري أو تميل إليه من التمسك بأصول وثوابت الدين؟

---

(١) د. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ٧/ ٤٣.

(٢) د. عبد الحليم عويس: فتنة اليسار الإسلامي والرد عليها (لعبة اليمين واليسار) ص٧٣.

القسم الثاني - الفروع: وهذه تتغير، ومن حق من يملك آلات العلوم الاجتهاد فيها، فما يمكن أن يصلح به بلد قد لا يصلح مع أخرى، وقد تصلح فتوى وحكم لشخص ولا يصلح لآخر، ولا يعني اختلاف الظروف بين الأشخاص والبلدان ضرورة تقسيم الأفكار والمفاهيم، أو تقسيم المسلمين إلى قوى يمينية وأخرى يسارية[١].

لقد اتفق المسلمون على هذين القسمين لمبادئ الدين، وبُنيت حركة المجتمع من خلالهما على التكامل والتعاون، وليس على الشقاق والتنازع والصراع، وعليه فليس هناك مبرر علمي أو تاريخي لظهور طبقات دينية تصارع بعضها البعض تحت مسميات اليمين واليسار بالمعنى المفهوم في عصرنا، وليس هناك ضرورة حتمية ملحة لتطويع الإسلام لمثل هذه التعسفات، وتطويع (حركة التاريخ الإسلامي لظواهر وأمراض الغرب، واتجاهات أنبتتها حركة التاريخ المسيحي في ظل إقطاع الكنيسة وما أعطته لنفسها من حق السيطرة على كل شيء، العقل والمال والضمير، بل وأقدس الخصائص التي لا يجوز أن يعرفها إلا الله . . . بل على العكس توجد الضرورات الحضارية الملحة للتمسك بمصطلحاتنا، فليس هذه المصطلحات أهلًا لأن نلوي عنق الحقائق الإسلامية لها، وليس المسلمون في عصرهم الحديث بحاجة إلى إعادة توزيع على أسس أخرى غير التوزيعات التي منوا بها)[٢].

❁ ❁ ❁

(١) انظر: المصدر السابق ص٧٤.

(٢) المصدر السابق ص٧٥.

الفصل الثالث

بين ابن رشد وحسن حنفي
في المؤثرات الفكرية والمنهج

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: المؤثرات الفكرية على كل من ابن رشد وحسن حنفي.

المبحث الثاني: العقل بين الوحي والتأويل بين ابن رشد وحسن حنفي.

المبحث الأول

المؤثرات الفكرية على كل من ابن رشد وحسن حنفي

من خلال العرض السابق للأسس والمنطلقات التي اعتمد عليها كل من ابن رشد والدكتور/ حسن حنفي لنقد الأشاعرة، نلمح اختلاف هذه الأسس بينهما اختلافًا تامًا، وذلك لأن ابن رشد اعتمد على ثلاثة أسس رئيسة تم تفصيلها سابقًا، وإجمالها كالآتي:

١- أن الأشاعرة من طائفة أهل الجدل الذين هم جمع المتكلمين، وهؤلاء حكمهم حكم الجمهور بالنسبة للتعامل مع مبادئ الشريعة، يلزمهم أن يتوقفوا مع ظواهر النصوص وألا يبحثوا فيما وراءها؛ لأنهم ليسوا من أهل النظر، ولما لم يلتزم الأشاعرة بذلك لم تنفع أدلتهم الخواص ولا العوام؛ وذلك لأمرين:

الأمر الأول: أنهم لم يلزموا الطريقة البرهانية التي هي طريقة الخواص.

الأمر الثاني: أنه لجدلية أدلتهم لم يتوقفوا مع ظاهر الشرع التي هي طريقة العوام.

٢- وهذا الأساس متعلق بتأويلات الأشاعرة، وهو مرتبط عند ابن رشد بأدلتهم الجدلية، فما دام الأشاعرة يعتمدون على الجدل في أدلتهم، والجدل لا يؤدي إلى الحق واليقين فكذلك تأويلاتهم.

٣- وهذا متعلق بما أجمع عليه الأشاعرة في العقائد، وذلك لأن الإجماع في النظريات عند ابن رشد مختص بأهل البرهان الذين هم الفلاسفة دون غيرهم، ولما لم يكن الأشاعرة من أهل النظر، فإن ما أجمعوا عليه في النظريات مردود.

بينما الدكتور/ حسن حنفي اعتمد في نقده للأشاعرة على عدة أسس تنويرية حداثية أو على التحقيق تمويهية، ترجع في مجملها بعد تفصيلها السابق إلى:

١- أن الأشاعرة كانوا السبب الرئيس حول ضياع الإنسان واستتاره خلف العقائد، ولهذا سعى الدكتور/ حسن حنفي إلى أنسنة علم الكلام الأشعري وتحويله من كونه علما يختص بالإلهيات والنبوات والسمعيات إلى كونه يختص بالإنسان وحده.

٢- وهذا الأساس يخدم الأساس السابق، وهو يتعلق باعتماد الدكتور/ حسن حنفي على التأويل (الفينومينولوجي والهرمينيوطيقي) كأسس لنقد علم الكلام الأشعري واستمراره في العصر الحديث، فمن خلال هذين المنهجين حاول الدكتور/ حسن حنفي البرهنة على ضرورة ترك المنهج الأشعري، والعمل على إحداث علم جديد يخدم متطلبات العصر.

٣- وهذا متعلق بتقسيم الفكر الديني - المذاهب والموضوعات - إلى يمين ويسار، ومن ثم جعل الأشاعرة في زمرة اليمين الذين لا تتحقق نهضة الأمة وتقدمها إلا بالقضاء على فكرهم المستمر.

وهذا الخلاف في الأسس التي اعتمد عليها كل من ابن رشد وحسن حنفي في نقد الأشاعرة، هو أمر طبيعي وارد، وذلك لاختلاف العصر الذي عاش فيه كل منهما، واختلاف المصادر التي اعتمدا عليها والمؤثرات الفكرية على كل منهما، وكذلك الأهداف ونظرة كل منهما إلى الواقع ومبادئ الشريعة.

ومع ذلك فإنه من الممكن القول بأنه يوجد في فلسفة ابن رشد بعض المفاتيح التي ساعدت الدكتور/ حسن حنفي على تبرير وسحب بعض المناهج والمصطلحات الغربية إلى الواقع الإسلامي، فاهتمام الدكتور/ حسن حنفي بابن رشد وفلسفته لم يكن لذات ابن رشد بقدر ما كان محاولة للعبور من خلاله إلى تطبيق المفاهيم والمناهج الغربية في الواقع الإسلامي، وحتى يتسنى لنا الوقوف على مدى التقارب والتباعد بين فكر كل منهما، ومعرفة الكيفية التي من خلالها استخدم الدكتور/ حسن حنفي الفكر الرشدي لتبرير أفكاره، ومن ثم يتسنى لنا الإجابة على سؤال مهم ألا وهو، هل خدمت فلسفة ابن رشد بالفعل قيم التنوير والحداثة التي دأبت كتابات الدكتور/ حسن حنفي على تأكيد الاتصال بها؟ أم أن الأمر مجرد بحث في التراث الإسلامي عما يبرر استخدام المناهج

والمصطلحات الغربية تحت دعوى تقارب الفكر بين الحضارات؟ فإنه من الممكن إلقاء نظرة سريعة على المؤثرات الفكرية على كل من ابن رشد والدكتور/ حسن حنفي.

المصادر الفكرية لكل من ابن رشد والدكتور/ حسن حنفي:

يُعنى بالمصادر الفكرية هنا، المؤثرات الفكرية التي من خلالها صاغ كل من ابن رشد والدكتور/ حسن حنفي أفكارهما، والتي اعتمدا عليها في نقد الفكر الأشعري، والحقيقة أنها لم تكن إسلامية خالصة عند كل منهما، فلقد استعان كل من ابن رشد والدكتور/ حسن حنفي بالوافد الغربي لتحرير أفكاره، ولعل هذا كان مفتاحًا من المفاتيح الرشدية التي حاول الدكتور/ حسن حنفي من خلالها تبرير استخدامه للمناهج الغربية وسحبها إلى الواقع الإسلامي، فإنه كثيرًا ما يشبه نفسه بابن رشد في تعامله مع الوافد الغربي، إلا أن استخدام الدكتور/ حسن حنفي للوافد الأوروبي كان أكثر حرفية من ابن رشد، ومن الممكن القول هنا إن الدكتور/ حسن حنفي بدأ بالوافد الغربي أولًا ثم بحث في العلوم الإسلامية عن القدر المشترك، بينما سار ابن رشد في الاتجاه المعاكس حيث بدأ بالعلوم الإسلامية ثم حاول التوفيق بينها وبين الوافد الغربي، ومن الممكن توضيح هذه المؤثرات على كل منهما من خلال الآتي:

أولا- المؤثرات الفكرية على فلسفة ابن رشد والتي من خلالها تعامل مع الفكر الأشعري:

ابن رشد كفيلسوف اعتمد على عدة مصادر في بحثه للمسائل النظرية، أثرت في فكره وكانت بمثابة النور الذي يضيء له طريق المعرفة، وكانت أهم هذه المصادر والمؤثرات، هي:

أ- **الفلسفة الأرسطية**: لقد تأثر ابن رشد تأثرا واضحًا بفكر أرسطو، الذي كثيرًا ما يبدي إعجابه به في كتبه وشروحه، فيصفه بأنه أكثر الناس عقلًا، وأن كتبه هي الأحق بالبحث والنظر؛ وذلك لأنه هو الذي ألف في علوم المنطق والطبيعة وما وراء الطبيعة فأكملها، أما جميع الكتب التي ألفت في هذه العلوم

قبل مجيء أرسطو فلا تستحق التحدث عنها[١]، وهذا التأثر نتج عنه أن ابن رشد استخدم المنطق الأرسطي بشكل كبير في وضع قانون التأويل الذي لا يوصل إلى اليقين إلا من خلال الاعتماد على البرهان الذي هو محور علم المنطق وغايته، والذي هو أتم أنواع القياس، أي أتم أنواع الاستدلالات، ولذلك فإن ابن رشد يذهب إلى أن من أراد أن يعرف الله وسائر موجوداته بالبرهان فإن من الضروري أن يتقدم أولًا فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبما يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والخطابي، ولا يمكن ذلك إلا أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما القياس المطلق وما هي أنواعه، وما منه قياس وما منه ليس بقياس، إلى غير ذلك، وذلك لا يمكن أيضًا إلا بأن يتقدم فيعرف قبل ذلك كله أجزاء القياس التي منها يتركب، أي المقدمات وأنواعها (فقد يجب على المؤمن بالشرع المتمثل أمره بالنظر فيعرف هذه الأشياء التي تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل)[٢].

وبهذا نرى في ضوء ما تقدم وتم تفصيله أن فلسفة أرسطو لاسيما المنطقية، كانت مصدرًا من المصادر التي استعان بها ابن رشد في بناء نظرية التأويل والتي كانت من المنطلقات الأساسية عنده لنقد الفكر الأشعري.

ب- **كتب القدماء:** على الرغم من اعتقاد ابن رشد من أن كتب السابقين لأرسطو لم يأت فيها شيء يستحق التحدث عنه، إلا أنه أوضح أن الرجوع إليها والنظر فيها أمر ضروري ومهم للنظر في الموجودات؛ وذلك لأنه من الصعب على العالم المعاصر أن يبدأ خوض مسألة معرفية من غير الرجوع إلى جهود السابقين فيها، لذا وجدنا ابن رشد يؤكد على أن يستعين المتأخر بالمتقدم، ضاربًا على ذلك مثالًا بقوله: (إنه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة، وكذلك صناعة علم الهيئة، ورام إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض، لما أمكنه ذلك. مثل أن

(١) انظر: د. عاطف العراقي: ابن رشد عميد الفلاسفة ص٧٥، مجلة الفيصل، العدد ٩٤، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، وكامل محمد محمد عويضة: ابن رشد الأندلسي فيلسوف العرب والمسلمين ص٤٥، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

(٢) ابن رشد: فصل المقال ص٢٥.

يعرف قدر الشمس من الأرض، وغير ذلك من مقادير الكواكب، ولو كان أذكى الناس طبعًا إلا بوحي أو شيء يشبه الوحي، بل لو قيل له إن الشمس أعظم من الأرض بنحو، مائة وخمسين ضعفًا، أو ستين، لعد هذا القول جنونًا من قائله. وهذا شيء قد قام عليه البرهان في علم الهيئة قيامًا لا يشك فيه من هو من أصحاب ذلك العلم)[١].

إلا أنه يجب التنبيه على أن ابن رشد لم يدع إلى الاستفادة من كتب السابقين على أن اعتبار كل ما ورد فيها حقًا وصوابًا، بل دعا إلى الاستعانة بها مع العمل على نقدها وتمحيصها (فما كان منها موافقًا للحق قبلناه منهم وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم)[٢].

والذي يعنيه ابن رشد بكتب القدماء هنا، هي كتب أهل الحضارات السابقة على الإسلام خاصة كتب فلاسفة اليونان، هذه الكتب التي استخدمها ابن رشد في نقد آراء المتكلمين خاصة الأشاعرة.

ج- **القرآن الكريم وعلومه**: من الأمور الطبيعية أن يكون القرآن الكريم من مصادر ابن رشد الفيلسوف والفقيه، فقد عمد ابن رشد إلى كثير من الآيات القرآنية في كثير من أبحاثه النظرية لأخذ مشروعيتها منه، ففي أدلته على وجود الله نرى أنه يرجعها إلى الآيات القرآنية وما دلت عليه من إبداع الخالق وعنايته بخلقه، وكذلك في مسألة القضاء والقدر والعدل والجور وغيرها[٣]، وقد اعتمد ابن رشد على القرآن الكريم اعتمادًا كبيرًا كمصدر لنظرية التأويل، مستشهدًا بالآية الكريمة التي سبق تفصيلها ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥].

أما بالنسبة لاعتماده على علوم القرآن، فهذا واضح أيضًا في التقارب الحاصل بينه وبين المفسرين في صياغة تعريف التأويل ووضع وشروطه، إلا في

(١) المصدر السابق ص٢٧.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) انظر ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٥٣، ٢٢٣، ٢٣١، ٢٣٤.

اشتراط ابن رشد إتقان أساليب البراهين التي اختص بها أهل الحكمة، أما ما عدا ذلك فإن التعريف والشروط التي أخذ بها ابن رشد هي نفس التعريف والشروط الذي وضعها أغلب المفسرين في كتبهم، وهذا يؤكد اطلاع ابن رشد على ما دونوه في كتبهم من علوم القرآن، مثل أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والحقيقة والمجاز، ولم لا وابن رشد نفسه يشترط النظر في كتب السابقين للاستفادة منها، وهو من الشروط اللازمة لإعداد الفقيه وعالم العلوم الدينية.

د- **السنة النبوية المطهرة:** ابن رشد كفقيه ليس من المستغرب أن يعتمد على السنة المطهرة بشكل كبير، وذلك لأن جل الأحكام التشريعية معتمدة على ما ورد في السنة المطهرة، أما بالنسبة لاعتماده عليها في تقرير النظريات أو الأمور العقدية فإنه وإن قل استخدامه لها[١]، إلا أنه استشهد بعدد منها في كتبه، وإن كان يؤخذ عليه أنه تغافل الاستشهاد بها في مواطن كان ينبغي عليه التيقظ لها، وذلك مثل قول النبي ﷺ: «**كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السموات والأرض**»[٢]، وهذا حديث عظيم له علاقة مباشرة بخلق العالم، لكن ابن رشد لم يذكره عندما تطرق لبحث هذا الموضوع في كتبه[٣].

ز- **كتب الفلاسفة المسلمين وعلماء الكلام:** من المؤثرات الفكرية المباشرة على ابن رشد كتابات فلاسفة المسلمين، وكتابات علماء الكلام أمثال الأشاعرة والمعتزلة، وليس أدل على ذلك من ذكره لأسماء بعض الفلاسفة أمثال ابن سينا وذكر أسماء بعض المتكلمين واعترافه بالاستفادة منهم، مثل الجويني والغزالي.

وتكاد تقترب عبارات ابن رشد في حديثه عن الفلسفة وتوافقها مع الدين مع عبارات الكندي، كما نلمح الشبه الكبير بين الكندي وابن رشد في شروط من يتصدى لتأويل القرآن الكريم، بأنه ينبغي أن يكون من ذوي الدين والألباب،

---

(١) انظر: فصل المقال ص٢٢٤، ٢٣٦.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ١٢٤/٩، كتاب: التوحيد، باب: وكان عرشه على الماء، حديث رقم: ٧٤١٨.

(٣) انظر: ابن رشد مناهج الأدلة ص٤١، ٤٢، وابن رشد: تهافت التهافت ٥٩/١.

عالمًا جامعًا لعلوم اللغة العربية وأساليبها، وأن يكون على دراية بالعلوم العقلية من منطق وطبيعيات وإلهيات ورياضيات[١].

ولقد كان لابن سينا حظ في فلسفة ابن رشد فقد ذكره أكثر من مرة في كتابه تهافت التهافت، متأثرا به من جهة، ناقدًا له من جهة أخرى[٢].

أما المتكلمون فقد كانوا السبب الرئيس في وضع نظريته التأويلية، وقد كان أكثر اطلاعه على كتب الأشاعرة دون المعتزلة منهم، وذلك لأن كتب المعتزلة كما صرح ابن رشد سابقًا لم تكن متاحة كما هو حال كتب الأشاعرة، ولقد حظي الإمام الغزالي بمناقشات عديدة من قبل ابن رشد، ومع ذلك فقد تأثر به تأثرًا كبيرًا في نظرية التأويل التي تعتبر أهم أفكاره، فقد انطلق ابن رشد لتأسيس هذه النظرية من فكرة المراتب الوجودية الخمس للشيء التي نظّر لها الإمام الغزالي.

ثانيًا: مصادر فكر الدكتور/ حسن حنفي، والتي انطلق منها للتعامل مع التراث الإسلامي، ونقد الفكر الأشعري:

الذي يتضح من خلال التفصيلات السابقة للأسس التي بنى عليها الدكتور/ حسن حنفي نقده للأشاعرة، أنه اعتمد على عدة مصادر أجنبية شكلت فكره في تعامله مع التراث الإسلامي عامة ونقده للفكر الأشعري خاصة، هذه المصادر والمؤثرات هي:

أ- المادية الماركسية: التي لا تؤمن بشيء يأتي من الخارج، بل تؤمن فقط بالمحسوس، وتنطلق من الرؤية المادية للأشياء، وتعتبر الماركسية أحد المصادر والمؤثرات الرئيسة في فكر الدكتور/ حسن حنفي، فقد عمل الدكتور/ حسن حنفي من خلال هذا المؤثر على إلغاء كل ما يغيب عن الحس والملموس، حتى القرآن الكريم فقد تعامل معه في ظل توظيف هذا المؤثر تعاملًا ماديًا شكل الواقع نصوصه ومضامينه التي تتغير بتغير الظروف الاجتماعية والسياسية، وبالتالي وكما مر عمد إلى تأويل آياته تأويلًا شعوريًا لكي يتوافق بحسب زعمه مع

(١) انظر: الكندي: رسائل الكندي الفلسفية ص٣٢-٣٥.

(٢) انظر: ابن رشد: تهافت التهافت ١/١٨٣، ١٨٤ ٢٩٨، ٣٠١.

متطلبات وحاجات العصر، حتى لزمه من ذلك قلب الحقيقة الثابتة للإيمان بالغيب الذي لا يدرك بالحس ولا باللمس[١].

ب- **المنطلق الاسبينوزي**: الذي يدعو إلى ترك التصور التقليدي للدين والسعي نحو أفق العقلنة، ولعل من أبرز ما أسهم به اسبينوزا في الفلسفة هو فصل العقل عن النقل كلية، واستبعاد كافة التفسيرات الغيبية عن التفكير الفلسفي، وهو المذهب المادي الذي لا يُسلم بشيء من النزعات الدينية أو الروحية، فالموجودات كلها في فلسفة اسبينوزا متساوية من حيث الاعتبار المنطقي والأخلاقي، ولا تمييز لموجود عن آخر فـ (الجوهر المطلق الواحد، المحدث لذاته وصفاته هو الله، أو الطبيعة)[٢].

وهنا يظهر التطبيق الحرفي لفلسفة اسبينوزا في فكر الدكتور/ حسن حنفي، خاصة وأنه مترجم رسالته في اللاهوت والسياسة، ففي بداية الرسالة وفي فصولها الأولى يشعر القارئ بصفة التقديس والتأليه المتعاليين التي يعطيها اسبينوزا للإله، لكن في الفصول الأخيرة منها يعلن انقلابه وتظهر تناقضاته، ويعتبر أن اللاهوت ليس خادمًا للعقل، وأن العقل ليس خادمًا للاهوت، وهنا وجد الدكتور/ حسن حنفي هدفه في الانفصال التام بين الإلهيات والعقل، لهذا كان كتابه من العقيدة إلى الثورة صورة مشابهة لرسالة اسبينوزا، وهذا منهج فليسوف غربي ثائر على الكنيسة، لكن ذلك لا يستقيم مع فكرة التجديد التي ادعى الدكتور/ حسن حنفي من خلالها ترسيخ المرجعية الإسلامية والقيام بالأمة نحو الأفضل، بل إن تأثره العميق بفكر اسبينوزا جعله يمثل قاعدته ويجسدها في الساحة الإسلامية متجاهلًا الشخصية المحافظة عند المسلمين، خاصة عند تطبيق منهج اسبينوزا في نقد الكتب المقدسة على القرآن الكريم، وذلك لعدم إيمانه بأن الله تعالى قد تكفل

---

(١) انظر: د. مرزوق العمري، عائشة حورة: ملامح التجاوز العقدي في مشروع حسن حنفي ص١٨٤١، ضمن الملتقى الأول الثالث: القراءات الحداثية للعلوم الإسلامية رؤية نقدية، جامعة الحاج لخضر - الجزائر، ١١٤٠هـ/٢٠١٨م.

(٢) اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة ص١٢، ترجمة وتقديم: د. حسن حنفي، الناشر: دار التجديد للطباعة والنشر - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

بحفظ دينه، واعتبر ذلك نوعًا من الغلو والتهرب من النقد، إذ يقول: (يغالي البعض وأكثر اللاهوتيين المحافظين ويدعون أن الله قد حفظ كتابه من التغيير والتبديل، وأن العناية الإلهية هي الحافظة للنصوص، ومن ثم فلا داعي هناك لتطبيق المنهج التاريخي على النصوص الدينية، وإقامة نقد تاريخي للكتب المقدسة ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وهي نظرية صرفة تهرب من النقد للسلطة الإلهية)[١].

ج- **المنطلق الهوسرلي**: حيث تعامل الدكتور/ حسن حنفي مع العقيدة الإسلامية على اعتبار أنها المخزون النفسي لدى الجمهور، الذي يعتبر قالبًا لمضمون إلهي في مضمون آخر إنساني تحرري، ومن هنا ومن خلال الفينومينولوجيا الهوسرلية دعا الدكتور/ حسن حنفي إلى ملء أنماط الوعي البشري أو تبديل المخزون النفسي لدى الجمهور بدلالات مادية، ونقل الإلهيات والنبوات والسمعيات منها إلى إنسانيات، وقد ترجم الدكتور/ حسن حنفي الفينومينولوجيا وصاغها لتناسب فكره المادي، مدعيًا أن المخزون النفسي لدى الجمهور ما هو إلا مخزون سلبي ينتهي بالنفس البشرية إلى الاستسلام الكامل للسلطان الإلهي الذي يعجز فيه الإنسان عن إدراك حقيقة الكائن المطلق، لذا فإنه يجب تحويلها إلى ما ينتهي بها إلى الوعي الإيجابي وهو الاستسلام لسلطان العقل والواقع، يقول: (معرفة الحق والباطل، والصواب والخطأ تنبع من طبيعة العقل ويدركها الشعور بحدسه، وليست فعلا لكائن خارجي مشخص، ولا يمكن التسليم بشيء على أنه حق ما لم يعرض على العقل ويثبت في الواقع أنه كذلك)[٢].

د- **الاغتراب الفيورباخي**: والذي طبقه الدكتور/ حسن حنفي على الدين كله دون محاشاة للثوابت، من وجود الله وصفاته والنبوة واليوم الآخر، نظرًا لعدم استجابة الدين بهيأته وأحكامه وعلومه للمادية المطلقة التي كثيرًا ما سعى

---

(١) د. حسن حنفي في تقديمه لكتاب رسالة في اللاهوت والسياسة هامش ص٢٢.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ١/٨٦، وانظر: د. مرزوق العمري، وعائشة حورة: ملامح التجاوز العقدي في مشروع حسن حنفي ص١٨٤٤.

الدكتور/ حسن حنفي إلى تطبيقها، يقول: (لقد حاول فيورباخ القضاء على هذا الاغتراب بتحويل الثيولوجيا - الإلهيات - إلى أنثروبولوجيا - إنسانيات والعودة بصفات الله إلى صفات الإنسان)[١]، وأخذ الدكتور/ حسن حنفي يعمل وبقوة لتوظيف الاغتراب الفيورباخي بحرفيته معتبرًا التراث الديني لاسيما الكلامي منه بعيدًا عن العصرنة وعن استيعاب العقل والإنسان، إذ يقول: (يجعل علم الكلام موقف الإنسان في العالم موقفًا مغتربًا)[٢].

ويردد الدكتور/ حسن حنفي هذا المصطلح كثيرًا في كتابه من العقيدة إلى الثورة، خاصة في الجزء الثاني الذي سماه بالإنسان الكامل[٣]، والذي عمل فيه على تطبيق الاغتراب الفيورباخي، أو البحث بحسب ما قرر عن الإنسان الغائب والمستتر خلف العقائد، وذلك بتحويل كافة العقائد المتعلقة بذات الله وصفاته وأفعاله إلى صفات وأفعال متعلقة بذات الإنسان، (وعبر صفحات من «من العقيدة إلى الثورة» تعلو حدة الصراع مع المفهوم التقليدي المشخص المفارق للألوهية إلى درجة تثير الدهشة والاستغراب، وكأن العلاقة بين الله والإنسان لا تتخذ إلا تلك الصورة العدائية الانفصالية، فحنفي لا يرى في الألوهية المفارقة إلا ما تراه العيون الغربية، وعبر عنه فيورباخ: قوة القهر الاستلاب والاغتراب، ولا يرى حنفي أبدًا في الألوهية ما تراه العيون المشرقة الحوراء، قوة التأييد الدافعة للبذل والعطاء والإيثار والتضحية والشهادة، فلا يرى في أسماء الله الحسنى ما رآه جمهور الفقهاء وعنى بتبيانه الإمام الغزالي: مُثل عليا كي نتبارى في التحلي بها، بل رآها الذات المسلوبة والإنسانية المنهوبة)[٤].

وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على اغتراب الدكتور/ حسن حنفي ذاته وغياب شخصيته الإسلامية وتقليده المطلق لدعاة الحداثة الغربية، دون مراعاة

---

(١) د. حسن حنفي: الهوية ص٤٣، ٤٤، الناشر: المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة، ٢٠١٢م، بدون رقم طبع.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٥٦١.

(٣) انظر: المصدر السابق ٢/ ٥٥١-٦٠٠.

(٤) د. مصطفى الناشر: فلسفة حسن حنفي مقاربة تحليلية نقدية ص٩٩.

الفوارق بين البيئة الإسلامية والبيئة الغربية وما وقع فيها من أحداث كانت سببًا لظهور مثل هذه المناهج التي اتخذت بعد ذلك اتجاهًا منحرفًا يصعب ويستحيل تطبيقه في واقعنا الإسلامي؛ فـ(ها هنا خصوصيتنا الإيديولوجية وعالمنا المختلف، فلماذا إذن يُجد الدكتور/ حسن حنفي في إلغائه؟ ولماذا لا يتسع مشروعنا الحضاري لله والإنسان معًا؟)[١]، مثلما أشار شبلي النعماني في حديثه عن التجديد في علم الكلام من ضرورة الإبقاء على التقسيم القديم لعلم الكلام من إلهيات ونبوات وسمعيات ثم إضافة قسم رابع وهو الإنسانيات[٢]، والتراث كفيل بأن يحقق المراد ويبرز دور الإنسان دون المساس بثوابتنا وأصولنا.

هذا وبعد الوقوف على المؤثرات الفكرية لكل من ابن رشد والدكتور/ حسن حنفي يتضح الآتي:

أولًا- أن ابن رشد بخلفيته الدينية والفلسفية أراد أن يوفق بين الوافد المتمثل في فلسفة أرسطو وبين الدين الإسلامي، وبغض النظر عن مدى نجاح هذا التوفيق من عدمه، إلا أن ابن رشد في ظل تعامله مع الوافد حفظ للدين ثوابته وأصوله، فوضع شروطًا وضوابط محكمة للتأويل جاءت في معظمها موافقة لمن سبقه من علماء الأمة الإسلامية، أضف إلى ذلك نصه على عدم التعرض بالتأويل للأصول الثلاثة من (إلهيات، ونبوات، ومعاد)، والتي هي في الأساس التقسيمات الثلاثة لعلم الكلام، والتي سعى الدكتور/ حسن حنفي وبقوة إلى تحويلها إلى إنسانيات.

أما الدكتور/ حسن حنفي فتعامل مع الوافد بخلفيته الغربية كدارس وباحث في بلاد الغرب ومتأثر به، فطبق الوافد دون مراعاة لأي خلفية دينية لديه، ودون النظر لثوابت وأصول الإسلام، وما لبث الدكتور/ حسن حنفي يبحث في تراثنا الإسلامي ويجهد نفسه لا لذات التراث الإسلامي، بل ليجد ما يبرر سحب هذه المناهج الغربية وتطبيقها في واقعنا الإسلامي، وقد مر موقفه من السهروردي

(١) المصدر السابق ص١٠٠.

(٢) انظر: شبل النعماني: علم الكلام الجديد ص١٦.

وتفكيره الباطني حتى يبرر عمل الفينومينولوجيا والتأويل الباطني الشعوري، واستخدامه لفكر المعتزلة من غير ضوابطهم لتبرير عملية الأنسنة وفكرة اليسار الماركسي.

ولا شك أن هذا بدوره سيؤثر على عملية نقد علم الكلام الأشعري بين ابن رشد وحسن حنفي، حيث الاتفاق بين ابن رشد والأشاعرة على الحفاظ على الثوابت والأصول وإن كان سيقع اختلاف فيما تحتها من جزئيات، بينما سيدخل النقد أو على التحقيق النقض إلى الفكر الأشعري من قبل الدكتور/ حسن حنفي من حيث النقاط الثلاث التي دعا ابن رشد إلى الحفاظ عليها وعدم التعرض لها.

ثانيًا: ابن رشد أراد أن يجنب الجمهور الخلافات والصراعات العقائدية، بأن جعلهم يحتفظون بفطرهم، فجعل الدين في حقهم كله ظاهرا ليس فيه ما يؤول، إذ يقول: (فكل ما يتطرق له من هذه تأويل لا يدرك إلا بالبرهان، ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل، وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها)[١]، ويقول: (وأما الجمهور الذين لا يقدرون على أكثر من الأقاويل الخطابية، ففرضهم إمرارها على ظاهرها، ولا يجوز أن يعلموا ذلك التأويل أصلًا . . .، لا يجوز أن يكتب للعامة ما لا يدركونه، من أباح التأويل للجمهور فقد أفسده)[٢].

أما الدكتور/ حسن حنفي فكان كل همه بحسب ما اعتمد عليه من مصادر فكرية، هو إقحام العوام في صراعات فكرية وتغيير المخزون الديني والفطري لديهم وتحويله من التسليم والإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر إلى إنسانيات خالصة، والدكتور/ حسن حنفي يرى أن لفظ الجمهور مستعمل في تراثنا القديم على نحو معرفي خالص ويعني العامة في مقابلة الخاصة الذين هم العقلاء والفلاسفة، وهو بهذا الوضع يعطي معنى سلبيا إذ (يرادف السطحية

(١) ابن رشد: فصل المقال ص٥٧.

(٢) المصدر السابق ص٥٨.

أو البلاهة أو عدم القدرة على فهم الحقائق النظرية المجردة ولا يقدر إلا على التشبيه والتجسيم، والجمهور أيضًا غير قادر على التحقق من صدق ما يقال له؛ لأنه أقرب إلى الطاعة العمياء أو التقليد، وهذا المعنى غير مقصود هنا، بل نعني بالجماهير المعنى العملي الخالص كما تعني أيضًا الصدق في التعبير والحدس في الإدراك والحس الشعبي التلقائي، فالجمهور هو التاريخ نظرًا وعملًا، ومن ثم فاللفظ له مدلول إيجابي)[١].

وعلى حسب هذا، فإن نظرة الدكتور/ حسن حنفي بالنسبة للعوام أو الجمهور تختلف كلية عن نظرة ابن رشد لهم، ففي الوقت الذي يرى ابن رشد فيه تجنيب الجمهور ما يصعب عليهم فهمه ويؤدي بهم إلى ضياع فطرهم، وكان هذا من الأسباب الرئيسة عنده لنقد الأشاعرة، حيث صرحوا بحسب ما قرر بالأمور النظرية للجمهور فأفسدوها وأفسدوا عليهم فطرهم.

فإن الدكتور/ حسن حنفي يرى أنه من الضروري البدء بالجمهور لتغيير الموروث الديني والثقافي التقليدي لديهم، وذلك لأنهم الكثرة التي تشكل الواقع والمجتمع، (فالتراث القديم ليس قضية دراسة الماضي العتيق فحسب . . . هو أيضًا جزء من الواقع ومكوناته النفسية، ما زال التراث القديم بأفكاره وتصوراته ومثله موجهًا لسلوك الجماهير في حياتها اليومية إما بعاطفة التقديس في عصر لا يسلك فيه الإنسان إلا مداحًا، أو بالارتكان إلى ماض زاهر تجد فيه الجماهير عزاء عن واقعها المضني، وإذا كانت البداية العلمية للغير تعني البدء بالواقع واعتباره هو المصدر الأول والأخير لكل فكر فإن القيم القديمة التي حواها التراث جزء من الواقع. فنحن مثلًا نئن تحت الإيمان بالقضاء والقدر الموروث من أهل السلف، ونفسر هزيمتنا بأنه لا يغني حذر من قدر، والذي حاولت الحركات الإصلاحية الحديثة الخف من حدته . . . ذاك بعض الموروث النفسي القديم من علم أصول الدين أو ما يسمى بعلم التوحيد)[٢].

---

(١) د. حسن حنفي: التراث والتجديد ص١٥.

(٢) المصدر السابق ص١٦.

ومن هنا يتبين أن الدكتور/ حسن حنفي دخل لنقد الأشاعرة من النقطة التي حذر ابن رشد الأشاعرة الوقوع فيها، وهي إقحام الجمهور والزج بهم في ساحة الخلافات النظرية، بل ما دعا إليه الدكتور/ حسن حنفي من تغيير الموروث الديني عند الجمهور والذي يعتبره موروثا أشعريا وليس موروثا أصوليا ثابتا، وتغيير مدلول لفظ الجمهور نفسه، هو الحقيقية نقد لما قدمه ابن رشد من الحفاظ على اللفظة من كونها تدل على عوام لا يملكون أدوات فهم المسائل النظرية الدقيقة من أمور الدين والعقيدة، وبالتالي فإنه ليس من الممكن تصور ابن رشد مصدرًا من مصادر المعرفة لدى الدكتور/ حسن حنفي في تعامله من التراث.

المبحث الثاني

العقل بين الوحي والتأويل (بين ابن رشد وحسن حنفي)

مع اهتمام كل من ابن رشد (قديمًا) والدكتور/ حسن حنفي (حديثًا) بالعقل كوسيلة أولى للمعرفة، إلا أنه يمكن القول إننا إزاء موقفين عقليين نقديين مختلفين، ويتضح ذلك من الوقوف على الخلاف في الصفات العامة للعقلانية عند كل منهما، والذي يترتب عليه الخلاف في التأويل وعلاقته بالوحي بينهما، والتوضيح على النحو الآتي:

الصفات العامة لعقلانية ابن رشد وحسن حنفي:

أولًا- الصفات العامة لعقلانية ابن رشد:

وضح من خلال العرض السابق لمنهج ابن رشد النقدي أو الأسس التي بنى عليها ابن رشد نقده للأشاعرة، تثمينه لدور العقل كأداة للمعرفة، فلقد أشاد ابن رشد كثيرًا بالعقل ودوره في الوصول للمعارف اليقينية، حتى إنه ذهب إلى أن الفلسفة ينبغي لها أن تكون رائدة كل العلوم والمعارف؛ وذلك لأنها تعتمد في مقامها الأول والأخير على العقل، والفكر عند ابن رشد يعتمد على منهج عقلي محدد هو المنطق البرهاني، الذي دعا ابن رشد كثيرًا لاستخدامه وصرح بأنه ضروري ولا غنى عنه حتى وإن جاء إلينا من غير ملتنا-[1].

ولمكانة العقل عند ابن رشد فإنه يعتبر أن المنهج العقلي، هو المنهج المثالي الذي يوصلنا إلى معارف حقيقية ويقين كامل، ويذهب ابن رشد إلى أن التصديق الحاصل عن طريق البرهان العقلي يأتي بالضرورة، بمعنى أننا لا نستطيع أن نفكر في قبوله أو رفضه؛ وذلك لأنه يفرض نفسه بنفسه علينا، أو كما يذهب

(١) انظر: ابن رشد: فصل المقال ص٢٧.

ابن رشد إلى أن البرهان لا يأتي إلا بالحقيقة التي لا يجوز إنكارها أو الخروج عنها[١]، وعلى هذا فإن قيمة الحقيقة عند ابن رشد إنما تقاس بالمنهج الذي تتولد عنه هذه الحقيقة وليس بمجرد الشعور الذاتي بها أو الميول إليها، وهذه نقطة فارقة بينه وبين الدكتور/ حسن حنفي.

ورغم الصورة العامة والواضحة لفلسفة ابن رشد والتي تعتمد اعتمادًا كليًا على العقل ولا تترك أي مجال لغيره للوصول لمعارف حقيقية، إلا أنه قرر بأنه هناك أمورا يعجز العقل عن إدراكها، ولابد في معرفتها من الرجوع إلى الوحي، إذ قال في معرض رده على الإمام الغزالي في كتابه تهافت التهافت: (قوله: «إن كل ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية فواجب أن ترجع فيه إلى الشرع» حق؛ وذلك أن العلم المتلقى من قبل الوحي إنما جاء متممًا لعلوم العقل، أعني أن كل **ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى للإنسان من قبل الوحي**)[٢].

وهذه الأمور التي يعجز العقل عن إدراكها كما يرى ابن رشد، هي معرفة الله والسعادة والشقاء الإنساني في هذه الحياة وبعد الممات، ووسائل السعادة وأسباب هذا الشقاء، وكل ما هو ضروري لحياة الإنسان ووجوده وسعادته، و(ذلك لأن الإنسان لا تقوم حياته وسعادته في هذا العالم وفي العالم الآخر، إلا بالفضائل النظرية التي لا يُوصل إليها إلا بالفضائل الخلقية، وهذه الفضائل لا تتمكن إلا بمعرفة الله وتعظيمه بالعبادات المشروعة حسب الملل المختلفة، مثل القرابين والأدعية، ونحو هذا وذاك مما لا يعرف إلا من الشرع الموحى به)[٣].

وقد قسم ابن رشد عجز العقل عن المدارك الضرورية التي يجب علمها في حياة الإنسان ووجوده، إلى ما هو عجز بإطلاق، وما هو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس، وهذا العجز إما أن يكون في أصل الفطرة، وإما أن يكون لأمر عارض من الخارج، كعدم التعلم[٤].

---

(١) انظر: المصدر السابق ص٣٨.

(٢) ابن رشد: تهافت التهافت ١/ ٤١٥، ٢/ ٧٤١.

(٣) انظر: المصدر السابق نفس الصفحة، وابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص٢١٨.

(٤) انظر: المصدر السابق نفس الصفحة.

ويؤكد ابن رشد عجز العقل عن إدراك مثل هذه الأمور في موضع آخر حين قرر أن الفلسفة تفحص وتعتني بكل ما جاء به الشرع لكنها لا تدركه كله، على عكس الشرع فإنه يحيط بكل شيء، فإن أدركت الفلسفة ما جاء به الشرع استوى الإدراكان وكان أتم في المعرفة، وإلا (أعلنت بقصور العقل الإنساني عنه، وأن هذا مما يدركه الشرع وحده)[١].

ثم في نص آخر يؤكد أحقية الوحي بالمعرفة واستقلاله في مثل هذه المسائل قائلًا: (إن هذه الأمور لا تتبين كلها أو معظمها إلا بوحي، أو يكون تبينها بالوحي أفضل)[٢]، وابن رشد لا يرى عجبًا في ذلك؛ لأن الفلسفة في نظره تنحو نحو تعريف بعض الناس سعادتهم، وهم من عندهم استعداد لتعلمها، وأما الشرائع فتقصد تعليم الجمهور عامة، ولذلك كان علم الوحي رحمة لجميع الناس[٣].

ومن هنا يتبين أن ابن رشد أعطى للوحي اهتمامًا كبيرًا، لا يقل عن اهتمامه بالعقل، بل يزيد حين ميز ابن رشد الوحي بطرق معينة للوصول للمعرفة، وقرر بأن الوحي في بعض الأحيان يتجاوز العقل ويدرك معارف وحقائق لا تستطيع الفلسفة إدراكها.

والحقيقة أن هذا الاهتمام الكبير الذي أولاه ابن رشد لكل من العقل والوحي معًا، والتطبيق المخالف الذي وقع فيه ابن رشد على إثرهما كان هو السبب الرئيس حول طرح كثير من الأسئلة الهامة تجاه فلسفته وفكره، فهل كان ابن رشد متناقضًا مع نفسه؟ أو هل رجع عن كونه عقليًا يوجب تأويل النصوص التي يخالف ظاهرها العقل؟ أم أنه كما يرى البعض له نزعة عقلية بجانب نزعة أخرى غير عقلية تجعل العقل يتبع في مسائل أساسية النقل وتجعل الفلسفة تابعة للدين؟

---

(١) ابن رشد: تهافت التهافت ٢/ ٧٠٨.

(٢) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص٢١٨، بتصرف يسير.

(٣) انظر: ابن رشد: تهافت التهافت ١/ ٤١٥.

من الممكن أن نعتمد في الإجابة على هذه الأسئلة على ما تقرر سابقًا من تعددية الخطاب عند ابن رشد وتقسيم الناس إلى عوام وخواص بحسب استعداداتهم وقدرة عقولهم، فإنه بالرجوع إلى هذا التقسيم الذي أسسه ابن رشد وربطه بما صرح به من نصوص في حق الوحي في بعض كتبه الخاصة، يتبين أن ابن رشد لم يتراجع عن مذهبه العقلي، بل يقرر أن لكل طبقة من الطبقات تعليما خاصا يتوافق مع قدراتها العقلية، فالعوام طريقهم الوحي، والخواص طريقهم العقل، وبالتالي فإنه يقصد بعجز العقل هنا ليس العقل مطلقًا بل عقول العامة الذين ليس لهم قدرة على تعلم الأقيسة المنطقية التي يعتمد عليها الدليل البرهاني في الوصول إلى الحقيقة[١].

ونفهم من هذا أن ابن رشد لا يصح أن يوصف بأنه عقلي إزاء جميع الطبقات وفي كل الأحوال، ولا أنه غير عقلي أمام جميع الناس وفي كل الأحوال، بل إنه غير عقلي حين يتعلق الأمر بطائفة العوام الذين لا يطيقون النظر والاستدلال ولا يقدرون على تعلم الأدلة البرهانية، وعقلي حين يتعلق الأمر بأهل النظر العقلي والفلسفة[٢].

ومما يؤكد هذه الازدواجية أو الثنائية التي يقرر ابن رشد أنها تعطي تحقق علاقة التوفيق بين الدين والفلسفة -خاصة إذا كانت الطرق البرهانية التي يعتمد عليها الفلاسفة كما قرر ابن رشد لا تأتي بما يخالف الشرع في ظل الحفاظ على الثوابت الثلاث ومراعاة شروط البرهان والتأويل- أن ابن رشد حاول وبقوة تطبيق هذا المنهج في كتبه الخاصة، فابن رشد وإن قام في فصل المقال بالتنظير لمنهجه وجعل الكتاب خاصا بتقسيم الناس إلى خواص وعوام وجعل لكل منهما خطابا خاصا محاولًا بذلك التوفيق بين الحكمة والشريعة كما هو ظاهر من تسمية الكتاب، فإنه في الكشف عن مناهج الأدلة قصد فيه (الفحص عن الظاهر من

(١) انظر: د. محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ص١٠٩.

(٢) انظر: المصدر السابق نفس الصفحة.

العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها)[١]، أما تهافت التهافت وإن خصصه ابن رشد للرد على الإمام الغزالي في اتهاماته للفلاسفة، إلا أنه صرح فيه كثيرًا بأنه يتحاشى فيه ذكر الأدلة البرهانية؛ وذلك لأن الكتاب ليس موضوعا عليها، بل موضوع على طريقة العوام الذين يدخل فيهم المتكلمون بحسب ما تقرر من ثنائية الأدلة عنده[٢]، وإن كان البعض يرى أن تصريح ابن رشد هذا مخالف لمضمون الكتاب، حيث إنه تضمن البراهين المنطقية والطرق الجدلية التي لا يقوى عليها الجمهور[٣].

ومهما كان الأمر فإن عقلانية ابن رشد لا يمكن أن تفهم من خلال المنظور الغربي للعقلانية، والذي عمد الدكتور/ حسن حنفي إلى سحبه إلى واقعنا الإسلامي، فبينما العقلانية الغربية التي تعمق الدكتور/ حسن حنفي في دراستها وتأثر بروادها تأثرًا كبيرًا تؤمن بالعقلانية المطلقة وبالعقل وحده كما سيتضح في وصف عقلانية الدكتور/ حسن حنفي بعد قليل، فإن عقلانية ابن رشد تؤمن بإمكانية العقل مع الشرع في إيصال المعرفة لكل الطوائف المختلفة كل على حسب استعداداته وقدراته، خاصة عند تأكيد شريعتنا الإسلامية على أنها لا تقف ضد العقل بل تؤكد على استخدامه دائمًا[٤].

ثانيا- الصفات العامة لعقلانية الدكتور/ حسن حنفي:

إذا كان ابن رشد يقدم النقل وظاهر الوحي في التعامل مع فئة العوام، ويقيد عمل العقل إذا ما استخدمه الخواص القادرون على البحث والنظر، بأن لا يتعرضوا للثوابت والأصول المحكمة المتفق عليها والتي هي ضرورية الإثبات بذاتها ولا تحتاج إلى برهان، واضعًا شروطًا ضرورية لتدخل العقل في تأويل

(١) ابن رشد: الكشف مناهج الأدلة ص١٣٣.

(٢) انظر: ابن رشد: تهافت التهافت ١/ ١٨٣.

(٣) قد سبق تفصيل هذه المسألة وايضاح الآراء فيها في المبحث الخاص بالتأويل عند ابن رشد ص٧٥.

(٤) انظر: علي الشنوفي: الوحي والتأويل عند ابن رشد واسبينوزا ص٢٨، الناشر: مجلة الجمعية الفلسفية، العدد: (١٣، ١٤)، ١٩٩٣م.

نصوص الوحي الغير ظاهرة المعنى أو المتشابهة، فإن الدكتور/ حسن حنفي يفسح المجال كلية للعقل فلا يرى غيره ولا يسمع سواه، إذ العقل يعني عنده (نور فطري يقود إلى الصواب دون الاستعانة بوحي أو بمفكر عظيم سابق)[١].

ومن هنا يذهب الدكتور/ حسن حنفي إلى أن العقل (ليس بحاجة إلى عون، وليس هناك ما يعجز عن العقل، العقل يحسن ويقبح وقادر على إدراك صفات الحسن والقبح في الأشياء، كما أن الحس قادر على الإدراك والمشاهدة والتجريب، فلا طريق لإثبات الله سوى العقل والحس، ويمكن معرفة الأخلاق بالفطرة والاستحقاق واجب عقلي، وكمال النفس يتحقق بالنظر والعمل)[٢].

ويخرج الدكتور/ حسن حنفي من هذا بقاعدة عامة تشكلت عليها معظم آرائه وفلسفته ألا وهي: (**لا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه**)[٣]، وفي ظل هذه السلطة المطلقة التي أعطاها الدكتور/ حسن حنفي للعقل فإنه يقرر بأننا من الممكن أن نستغني عن الوحي؛ إذ إن الوحي يقوم على العقل ويعتمد عليه، ولا يأتي الوحي بأمر لا يستطيع العقل إدراكه، إذ يقول: (يقوم الوحي على العقل، والعقل أساس النقل، فكل ما حسنه العقل حسنه الشرع، بل إن العقل ما كان في حاجة إلى الشرع؛ لأن الإنسان لا يحتاج إلى وحي، وما الوحي إلا لطف من الله وكرم منه، وقد لا يحتاجه الإنسان لأن العقل فيه ما يغنيه)[٤].

وفي فلسفة الدكتور/ حسن حنفي يستطيع العقل أن يكتشف حقائق الوحي، بينما الوحي لا يعطي الإنسانية شيئًا لا تستطيع أن تكتشفه من داخلها، وتكون الوظيفة الوحيدة التي يقوم بها الوحي في ظل وجود العقل عند الدكتور/

(١) د. حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر ص٤٣، الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ١٤٨/٤.

(٣) د. حسن حنفي: التراث والحداثة ص٥٢.

(٤) د. حسن حنفي: في فكرنا العربي المعاصر ٩٢/١، الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

حسن حنفي هي اختصار الجهد والوقت، والتثبت من الحقائق التي يقرها العقل وإعطاؤها انتشارا سريعًا، يقول: (لما كان الله يوحي بحقائق العقل البسيطة كتصور الله الواحد . . . فإن الله يسمح أيضًا بتعلم هذه الحقائق البسيطة باعتبارها حقائق وحي، حتى تكون أسرع انتشارًا، وأرسخ ثبوتًا، وأقوى دعامة في الذهن الإنساني، وظيفة الوحي هنا التثبت في الأعماق، والإسراع في الزمن)[١].

والدكتور/ حسن حنفي هنا يقرر ما تردد كثيرًا في الفكر الغربي الحديث خاصة على لسان لسنج واسبينوزا، اللذين اهتم بهما الدكتور/ حسن حنفي اهتمامًا وعكف على دراسة وترجمة بعض مؤلفاتهما، فلقد شبه لسنج في كتابه تربية الجنس البشري، التربية بالوحي، مقررًا أن التربية لا تعطي الإنسان شيئًا لا يستطيع الحصول عليه من نفسه، إلا أنها تعطيه ما يستطيع أن يحصل عليه من نفسه على نحو أسرع وبجهد أقل، وكذلك الوحي لا يعطي الجنس البشري شيئًا لا يستطيع العقل الإنساني أن يجده بمفرده، بل كل ما في الأمر أنه يوفر عليه الوقت والجهد في الكشف عن الحقائق التي في الأصل يستطيع أن يصل إليها دون عون من غيره[٢].

أما اسبينوزا فقد ذهب إلى أن كل فرد يستطيع (أن يدرك تعاليم المعرفة الفطرية ويفهمها باليقين من نفسه دون الاعتماد على الإيمان وحده، لذلك ذهننا قادر على تكوين بعض الأفكار التي توضح حقيقة الأشياء والتي توجهنا نحو الحياة العملية، لا لشيء إلا أنه ينطوي موضوعيًا على طبيعة الله ويشارك فيها، فمن حقنا أن نسلم بأن السبب الأول لكل وحي يرجع إلى طبيعة الذهن الإنساني منظورًا إليه على أنه قادر على المعرفة الفطرية)[٣].

وهنا يُخضع اسبينوزا الوحي للعقل مثلما فعل الدكتور/ حسن حنفي من بعده؛ وذلك لأن ما نعرفه بالوحي أو النبوة نستطيع الوصول له عن طريق العقل

---

(١) د. حسن حنفي: في تعليقه على كتاب تربية الجنس البشري للسنج ص١٤٥.

(٢) انظر: لسنج: تربية الجنس البشري ص١٢٤.

(٣) اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة ص١٣٠، ١٣١.

بالانفراد، خاصة وأن الوحي كما يرى اسبينوزا يتكون بحسب مخيلة الأنبياء ويختلف باختلافها وما يؤمن به النبي من معتقدات قبل البعثة، ومن ثم فإننا لسنا مطالبين بالإيمان بهم إلا بالقدر الذي يحقق غاية الوحي، أما فيما عدا ذلك فيستطيع كل إنسان أن يؤمن بما شاء وبحرية، و(ذلك لأن الخيال لما كان مبهمًا ومتقلبًا، كان الوحي يعود إلى أسلوب النبي في التعبير وطريقته في الصياغة حسب التكيف الشخصي والجهد البشري، وليس ضمن مبادئ الفكر المؤكدة)[١].

وبالتالي فإن كل إنسان يستطيع أن يشكل الوحي الذي يتوافق مع مخيلته وواقعه، ولهذا فإن اسبينوزا يصف الوحي بأنه: (إيضاح شيء فردي بلفظ متعال)[٢]، بمعنى أن النبي يعبر عن تجربته الشخصية وواقعه الاجتماعي بألفاظ متعالية تشكل في مجملها الوحي الهابط من السماء، أو على حد تعبير الدكتور/ حسن حنفي من أن الوحي لا يعني بالضرورة إرسال رسل وبعثات تعطي الإنسان حقائق من الخارج، (بل يعني أيضًا اكتشاف الإنسان لذاته ولطبيعته، ومعرفته المبادئ والقيم من داخله، وذلك هي مهمة العقل والحس في إحداث وحي لكل إنسان حتى يستطيع أن يكشف الحقائق من داخله وبجهده الخاص)[٣].

يعتبر الوحي إذن عاملا مساعدا بجوار العقل في فلسفة الدكتور/ حسن حنفي، فإذا ما نضج العقل البشري فلا حاجة إذن إلى الوحي، إذ الوحي لا يعبر عن الدين بقدر ما يعبر عن الواقع والعالم المثالي، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (الوحي المتعارف عليه هو تربية للإنسانية، وما دامت الإنسانية في حاجة إلى التربية فهي في حاجة إلى الوحي، فإذا تحققت التربية واكتملت الإنسانية انقطع الوحي وانتهى دور الرسالات، وكل تربية للإنسانية وحي لها؛ لأنها تكشف عن ذاتها وترقى بها وتتقدم، وكما أن الأنبياء هم مربو الإنسانية فكذلك المربون هم أنبياؤها)[٤].

---

(١) اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة ص١٣٠، ١٣١.

(٢) المصدر السابق ص١٤٨.

(٣) د. حسن حنفي: في تعليقه على كتاب تربية الجنس البشري للسنج ص١٢٢.

(٤) المصدر السابق نفس الصفحة.

يتشكل الوحي إذن في نظر الدكتور/ حسن حنفي من خلال العقل والواقع، العقل المطلق الذي يستطيع إثبات أي شيء أو نفي أي شيء، والواقع المشترك الحسي لجميع الناس، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (العقل أساس النقل، إن النص لا يثبت شيئًا بل هو في حاجة إلى إثبات في حين لا يقف شيء غامض أمام العقل، فالعقل قادر على إثبات أمامه أو نفيه، لا مفر إذن من البداية بالدليل العقلي، فالعقل أساس النقل، وكون النقل حجة بداية عقلية، إن النقل لا يعطي إلا افتراضات يمكن التحقق من صدقها في العقل ومن صحتها في الواقع، كما يعطي حدوسًا يمكن البرهنة على صدقها بالعقل وعلى صحتها في التجارب اليومية ويكون المحك في النهاية العقل والواقع، العقل وحده وسيلة التخاطب، والواقع وحده هو القدر المشترك الذي يراه جميع الناس، فالاستدلال العقلي والاحصاء الاستقرائي دعامتا اليقين)[١].

علاقة العقل إذن بالنقل هي علاقة سيادة وسلطة مطلقة، ويأتي الواقع كطرف ثالث ليتمم هذه السيادة ويفسرها، بأن يكون الواقع في هذه العلاقة بمثابة مرجع صدق وتحقيق، (فإنه لا يكاد يتفق اثنان على معنى واحد للنص في حين أن استعمال العقل أو اللجوء إلى الواقع يمكن أن يؤدي إلى ذلك، ولا تستطيع اللغة وحدها أن تكون مقياس فهم النص أو التوفيق بين المعاني، تحتاج اللغة إلى حدس وهو عمل العقل أو تجربة وهو دور الواقع، فالواقع واحد لا يتغير ولا يمكن الخطأ فيه؛ لأنه واقع يمكن لأي فرد أن يتحقق من صدق الحكم عليه . . . وفي حقيقة الأمر الواقع هو الفكر، والفكر هو الواقع، وليس لأحدهما أولوية زمانية على الآخر أو أي نوع من الأولوية من الشرف والقيمية، الفكر واقع متحرك والواقع فكر مرئي، وكل فكر لا يتحقق في الواقع لا يكون إلا هوى أو انفعالًا ذاتيًا، وكل واقع لا يتحول إلى فكر يكون واقعًا مصمتًا أو واقع ناقصًا)[٢].

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ١/ ٣٧٣.

(٢) المصدر السابق ١/ ٣٧٥.

ولتأكيد سيادة العقل والواقع على النقل فإن الدكتور/ حسن حنفي يوجه إلى الدليل النقلي القائم على الوحي عدة انتقادات، أهمها:

١- أن الدليل النقلي الخالص لا يمكن تصوره؛ (لأنه لا يعتمد إلا على صدق الخبر سندًا أو متنًا وكلاهما لا يثبتان إلا بالحس والعقل طبقًا لشروط التواتر، فالخبر وحده ليس حجة ولا يثبت شيئًا ...، ولا يمكن إثبات صحة الخبر بالمعجزة وحدها، ولا يمكن تصديقه بإثبات الصحة التاريخية عن طريق النقد الخارجي دون الاهتمام بالنقد الداخلي أي بفهمه وتفسيره وإيجاد تطابقه من الحس والعقل، مع التجربة البشرية والاجتماعية، وبالتالي فإن الحجج النقلية كلها ظنية حتى لو تضافرت وأجمعت على شيء أنه حق ما يثبت أنه كذلك إلا بالعقل)[١].

وبهذا فإن الدكتور/ حسن حنفي يحمل الحس والعقل مسؤولية الحكم على قبول الدليل النقلي ورفضه بما في ذلك القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع؛ وذلك لأن الدليل النقلي هو: (ما رجع إلى خبر صدق كنص الكتاب، ونص السنة المتواترة، أو أمر يجب اتباعه وهو الإجماع القاطع)[٢].

وهنا وبلا شك تظهر مخالفة الدكتور/ حسن حنفي لابن رشد، ففي حين يرى ابن رشد أن نصوص القرآن الكريم منها ما هو محكم لا يجوز تأويله، ومنها ما هو متشابه يجوز تأويله موافقا بذلك سائر علماء الأصول كما مر، فإن الدكتور/ حسن حنفي يقرر ظنية كل نصوص القرآن الكريم بما في ذلك المتشابه والمحكم الذي ليس له وجود في فكر الدكتور/ حسن حنفي، إذ يقول في شأن القرآن الكريم تأكيدًا لما سبق بيانه: (كل آية من آيات الوحي[٣] في ذاته نزل إبان

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ١/٣٨٦، ٣٨٧.

(٢) انظر: ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين ص٩٢.

(٣) الدكتور/ حسن حنفي يرادف بين لفظ الوحي والقرآن الكريم، وذلك لأنه يعتبر أن الوحي هو القرآن الكريم وحده، أما السنة فإنما هي عنده عبارة عن خبرة النبي والتعبير عن واقعه وحياته، ولا شك أن هذا مخالف لما عليه جمع الأمة من أن السنة وحي من الله تعالى، لكنها وحي في المعاني والألفاظ من عند النبي ﷺ، أما القرآن فلفظه ومعناه من عند الله تبارك وتعالى، =

ثلاثة وعشرين عامًا، كل آية أو كل مجموعة من الآيات تمثل حلًا لموقف معين في الحياة اليومية لفرد أو لجماعة من الأفراد، نصوص الوحي ليست كتابًا أنزل مرة واحدة مفروضًا من عقل إلهي ليتقبله جميع البشر، بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة، وكثير من هذه الحلول قد تغيرت وتبدلت حسب التجربة على مقدار الإنسان وقدرته على التحمل، وكثير من الحلول لم تكن كذلك في بادئ الأمر معطاه من الوحي، بل كانت مقترحات من الفرد والجماعة ثم أيدها الوحي وفرضها)[1].

= والأدلة على ذلك من المعقول الذي لا يؤمن الدكتور/ حسن حنفي إلا به، وأيضًا من المنقول (القرآن الذي يرادف الوحي عنده، والسنة التي هي من الوحي بشهادة الأدلة التالية)، أما من المعقول: فإنه ليس مما يعقل أو يتصور أن يكون النبي ﷺ قد استقل ببيان كيفية العبادات أو كمية المقادير الواجبة في مثل الزكاة والصدقات، أو يكون قد بين عن الله ما لم يرده أو يكون قد شرع لأمته ما لم يأذن به الله، بل كل ذلك قد أوحاه الله إليه وأنزله عليه. أما المنقول القرآني، فكقول الله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤]، وغير ذلك من الآيات الدالة على أن السنة وحي من الله تعالى. أما من السنة فقول النبي ﷺ «أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَه، أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَه، أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ يَثْنِي شَبْعَانًا عَلَى أَرِيكَتِهِ يَقُولُ: عَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ، فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلَالٍ فَأَحِلُّوه، وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِمِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوه، أَلَا لَا يَحِلُّ لَكُمْ لَحْمُ الْحِمَارِ الْأَهْلِيِّ، وَلَا كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ، أَلَا وَلَا لُقَطَةٌ مِنْ مَالِ مُعَاهَدٍ إِلَّا أَنْ يَسْتَغْنِيَ عَنْهَا صَاحِبُهَا، وَمَنْ نَزَلَ بِقَوْمٍ، فَعَلَيْهِمْ أَنْ يَقْرُوهُمْ، فَإِنْ لَمْ يَقْرُوهُمْ، فَلَهُمْ أَنْ يُعْقِبُوهُمْ بِمِثْلِ قِرَاهُمْ» والحديث يحمل عدة دلالات واضحة على أن السنة وحي أوتيه النبي ﷺ مع القرآن، ويشنع على من يقتصر على القرآن ويرفض السنة، موضحًا أن هناك أمورا تنفرد السنة ببيان أحكامها، وهو حديث صحيح أخرجه الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني في مسنده ص٢٨/ ٤١٠، باب: حديث المقداد بن معدي كرب عن النبي ﷺ، حديث رقم: ١٧١٧٣، تحقيق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، وآخرون، الناشر: مؤسسة الرسالة - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠١م، ولمزيد من الاطلاع على أدلة حجية السنة وكونها من الوحي ينظر: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود: تقديم وتحقيق كتاب شرح السنة لأبي حسين بن مسعود البغوي ١/ ٧، ٨، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبع الثالثة، ١٤١٣هـ/ ٢٠١٢م، و د. عبد الغني عبد الخالق: حجية السنة ص٣٣٤، وما بعدها، الناشر: دار الوفاء للنشر والتوزيع - المنصورة، مصر، بدون سنة رقم طبع وتاريخ نشر.

(١) د. حسن حنفي: التراث والحداثة ص١٣٥، ١٣٦.

وفي حين يستدل ابن رشد ببعض أحاديث السنة المطهرة في إثبات بعض المعتقدات الدينية، ويكثر من استخدامها في الفروع والأحكام الفقهية كما سبق بيانه أيضًا، فإن الدكتور/ حسن حنفي يتعامل معها بنفس المنطق ويجعل العقل والشعور والواقع هو المتحكم الأول والأخير في قبولها أو رفضها متعديًا بمنهجه ما وضعه علماء الأمة من علوم في ذلك وشروط، إذ يقول: (وما ينطبق على الكتاب ينطبق على السنة، فالسنة مجموعة من المواقف الإنسانية يعمل فيها شعور النبي، ويقوم بدور المشرع للواقع إما بناء على الأول أو بناء على وحي جديد أو على الفهم التلقائي للنبي لهذا الواقع، وقد كان النبي قبل نزول الوحي وبعده يعيش ويتأزم، ويفرح ويتألم، يتأمل وينظر، فكانت له تجارب شعورية، وكان الوحي الذي ينتظره ثم يأتيه تفريجًا عن هم أو حلًا لإشكال، أي أن علاقة النبي بالوحي كانت علاقة شعورية، وعلاقتنا نحن بالنبي علاقة شعورية أيضًا باتخاذنا إياه قدوة حسنة ومثالًا للسلوك)[1].

أما الإجماع فإنه يتعامل معه بخلاف تعامل ابن رشد تمامًا ففي حين يجعل ابن رشد الإجماع حجة في إثبات بعض الأصول كإثبات وجود الله والنبوة والمعاد، وحجة مطلقة في الفروع، فإن الدكتور/ حسن حنفي يطوع مفهوم الإجماع لصالح فكره ومنطقه المادي الشعوري، ويرى أن الإجماع ليس دليلًا أصوليًا بل عبارة عن تجربة شعورية جماعية مشتركة يتحكم فيها خبرة الجماعة بناء على الوقائع الحياتية المتكررة، ومثل هذا يقال عنده في الاجتهاد إلا إنه تجربة فردية وليست جماعية، يقول: (وما ينطبق على الكتاب وعلى السنة ينطبق على الإجماع والاجتهاد، فالإجماع تجربة مشتركة تتم في شعور الجماعة، ويصدر الحكم نتيجة لعديد من العمليات الشعورية، والاجتهاد أيضًا عمل شعوري خالص يقوم به المجتهد ابتداء من فهمه لنصوص الوحي وعمله بالتجارب المشتركة السابقة، ورؤيته للواقع رؤية مباشرة لمعرفة طريقة تغييره إلى واقع مثالي)[2].

(١) د. حسن حنفي: التراث والحداثة ص١٣٦.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

ولا يقف الدكتور/ حسن حنفي عند هذا الحد، بل يذهب إلى أبعد من ذلك، حيث قرر بمنهجه الفينومينولوجي الشعوري بأن واقعنا يحتم علينا إعادة ترتيب الأدلة وإعطاء الأولوية للواقع على النص والإجماع والاجتهاد على القرآن والسنة، وقد عبر عن هذا صراحة قائلًا: (أعطى القدماء الألوية للنص على الواقع كما هو الحال في ترتيب الأدلة الشرعية الأربعة دفاعًا عن النص الجديد في مجتمع جديد، وقد تكون مهمتنا اليوم إعطاء الألوية للواقع على النص دفاعًا عن الواقع في عصر لا يعتمد إلا على الواقع ويعاني من النص، فإعطاء الأولوية للاجتهاد ولإجماع الأمة -الإجماع والاجتهاد الشعوري وليس الديني المعتمد على نصوص الوحي- على المصدرين النصين يعطي العلماء والباحثين جرأة على الواقع وقدرة على التشريع)[١].

وما ذهب إليه الدكتور/ حسن حنفي هنا بالنسبة للإجماع قد تأثر به الدكتور/ نصر حامد أبو زيد وصرح به، حيث دعا إلى إعادة النظر في مفهوم الإجماع، وتجاوز ما وضعه العلماء من شروط وقيود لصحة انعقاده، بحيث يكون ديمقراطيًا شعبيًا يشترك فيه جميع الناس، إذ يقول: (يتعين إعادة النظر في مفهوم الإجماع فلا يكون إجماع أهل الحل والعقد هو الإجماع الذي يعمل ويعتد به . . . إن الإجماع الذي يجب أن يعتد به في تأويل النصوص الدينية يجب أن يستند إلى مناخ ديمقراطي شعبي حقيقي؛ بحيث يكون معيار الإجماع هو الأغلبية المعبرة عن القوى المختلفة، ويكون معيار مصالح الأمة هو معيار مصلحة الأغلبية، هذا كله من شأنه أن يكون المؤول منتميًا لمصالح الأغلبية ومعبرًا عنها)[٢].

ولا شك أن ما ذهب إليه الدكتور/ حسن حنفي والدكتور/ نصر حامد أبو زيد هنا فيه نظر؛ وذلك لأن الدليل النقلي في حد ذاته وبما يتضمنه، دليل

---

(١) د. حسن حنفي: موقفنا الحضاري ص٧٥، مجلة المستقبل العربي العدد ٧٦، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ١٩٨٥.

(٢) د. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص ص٢٤١.

يخاطب كل ملكات النفس البشرية من عقل وذوق وفطرة وواقع، والأدلة النقلية هي في الغالب أدلة مشفوعة بقرائنها وبراهينها العقلية والواقعية، وبهذا يمتاز النص بأنه خبر من عند الله ورسوله ﷺ، بجانب أنه يشير إلى دلالات عقلية متضمنة في معناه، وبهذا فإن النص يتناسب مع جميع الطوائف والفئات المختلفة، فكما أن النص يتناسب مع طريق أهل الذوق والفطرة، فإنه يتناسب أيضًا مع أصحاب المنهج العقلي الذين يعملون النظر والاستدلال فيما جاء عن الله تعالى وعن رسوله ﷺ[1].

٢- في سلطة العقل المطلقة يتهم الدكتور/ حسن حنفي الدليل النقلي بأنه يعطي الأولوية للنص على الواقع ويبدأ من خارجه، وكأن النص هو الواقع مع أن النص في بدايته نزل لسبب من الواقع ولحادثة نزول معينة، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (يغفل الدليل النقلي ليس فقد الواقعة الجديدة المشابهة، بل أيضًا الواقعة الأولى، وبالتالي يستخدم النص طائر في الهواء بلا محل، يخلقه واقعه من نفسه، فيظل فارغًا بلا مضمون . . . إن النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها، وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته التي هي بناء الحياة الإنسانية)[2].

ولا شك أن هذه الفكرة وإن أبقت على نصوص الوحي وألفاظه إلا أنها تقضي على معانيه الأصلية وحقائقه الثابتة، حيث يستدعى النقل عند الدكتور/ حسن حنفي فقط لمجرد الاستجابة لحاجات العقل والواقع، فيكون الوحي معلولا والعقل والواقع علة في تكوينه وتشكيله، ويصبح الوحي في ظل سلطة العقل والواقع عبارة عن مجموعة من التجارب التاريخية التي تعبر عن مرحلة معينة من مراحل التاريخ، وهنا يتحول الوحي من كونه مصدرًا إلهيًا إلى كونه ناتجًا من الواقع والتاريخ، يعبر عن المشاكلات التي حدثت في واقع تاريخي محدد، ثم

(١) انظر: د. أحمد جاد عبد الرازق: فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغرب ٢/٩٠٩، الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ١/٣٧٥.

الحلول الإنسانية المقترحة لهذه المشكلة، (والحق أن مشكلات الواقع ليست غير علل مناسبة أو مجرد ظروف لوجود الحكم الشرعي، فالأحكام الشرعية هي التي تقوم بصياغة الواقع وفقًا للمبادئ الكلية والمقاصد الأساسية التي يهدف إليها الوحي الإلهي في كل زمان، ولا يعني هذا إنكار أثر الواقع والظروف تمامًا في تغير الأحكام الشرعية بتغير الزمان والمكان، أو ما يمكن أن يعبر عنه بأثر الظروف في تغير الأحكام الشرعية، ذلك أن هذا التغير الذي يمليه الواقع في الأحكام يتعلق بالمقاصد الأساسية للشريعة، ولا يؤدي إلى إلغائها تمامًا والتخلص منها بحجة عدم ملائمتها للواقع)[١].

٣- من انتقادات الدكتور/ حسن حنفي للدليل النقلي أيضًا، أنه يفقد العلم الحوار مع الخصم، سواء من الداخل أم من الخارج، ويعلل الدكتور/ حسن حنفي هذا بأن (الدليل النقلي يقوم على التسليم المسبق بالنص كسلطة، أو كسلطة إلهية لا يمكن مناقشتها أو نقدها أو رفضها، فهو دليل إيماني صرف يعتمد على سلطة الوحي وليس على سلطة العقل، وبالتالي فلا تلزم إلا المؤمن بها سلفًا، تلزم المسلمين المؤمنين وحدهم دون المسلمين غير المؤمنين ودون سائر أهل الملل والنحل الذين لا يؤمنون بسلطة الوحي)[٢].

وفي موضع آخر يؤكد الدكتور/ حسن حنفي أن الاعتماد على النصوص واستعمالها كحجة: (يقتضي إيمانًا مسبقًا بها، سواء من الباحث أو من القارئ، وذلك يقلل من درجة شمولية البحث وعلميته، ودرجة استقبال الفرد له)[٣].

ولا شك أن هذا الكلام يلزم عنه أن تكون نصوص الوحي الإلهية بمنزلة النصوص البشرية التي أساسها الظن وعدم التصديق، وبالتالي هي قابلة للنقد والنقاش والقبول والرفض كل ذلك بعد عرضها على العقل الذي يعتمده الدكتور/ حسن حنفي كأساس للحكم على النصوص لا فرق عنده بين نص إلهي وبشري،

---

(١) د. احمد جاد عبد الرازق: فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي ٢/ ٩١١.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ١/ ٣٧٠.

(٣) المصدر السابق ١/ ٢٠٤.

إذ أن تحليل العقل عنده لا يتطلب إيمانًا مسبقًا بشيء، ولا يتطلب إلا العقل الصريح الذي يشترك فيه الجميع ويسلمون بحججه وبراهينه بجانب رؤية ومشاهدة الواقع(١).

أما بالنسبة لدعوى الدكتور/ حسن حنفي أن الأدلة النقلية لا تنفع إلا المؤمن بها سلفًا فقد مر أن الدليل النقلي المعتمد على الوحي الإلهي يخاطب كل ملكات البشر العقلية والذوقية والفطرية، وأن الأدلة النقلية تحمل في جنباتها دلالات متعددة تنفع المؤمن وغير المؤمن، فالدلالة النصية للمؤمن والدلالة العقلية له ولغيره من الشاكين في أمر الدين، أما غير المسلم من أهل الملل والديانات الأخرى فإن الحوار معه يكون بالدلالة العقلية المستنبطة من الأدلة النقلية والمتضمنة فيها، هذا إذا أضفنا بأننا في الأساس لم نسلم بالنقل إلا بعد أن ثبت لدينا بالأدلة والبراهين التي لا تدع مجالا للشك صحته وقدسيته.

وفي ظل هذه الانتقادات المتعددة التي وجهها الدكتور/ حسن حنفي للنقل، فإن الأمر ليس كذلك عنده بالنسبة للعقل، إذ يتمتع الدليل العقلي بمميزات عديدة لا توجد في الدليل النقلي، منها: (أنه يبدأ بداية يقينية فلا يحتاج إلى إيمان مسبق بأي نص، يقضي العقل على كل لبس في فهم النصوص، كما يقضي على كل تفسير حرفي يضع المبادئ الإنسانية العامة موضع الخطر، العقل هو الوريث الشرعي للوحي ولما اكتمل الوحي فإن العقل هو التطور الطبيعي له، منهج العقل إذن هو الاستمرار الطبيعي للنبوة والتطور الطبيعي لها، العقل هو الوسيلة لفهم السلوك حتى لا يكون الإنسان مجرد آلة لطاعة الأوامر، يفهم العقل أساس السلوك ودافعه وباعثه حتى ينبعث منه السلوك عن طبيعة، ويصدر منه الفعل عن تمثل واقتناع)(٢).

---

(١) انظر: د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ١/ ٢٠٤، ٣٧٥.

(٢) المصدر السابق ١/ ٣٨١.

بين عقلانية المعتزلة والأشاعرة وعقلانية الدكتور/ حسن حنفي:

الحقيقة أن الدكتور/ حسن حنفي يربط بين عقلانيته وعقلانية المعتزلة ويؤسس موقفه استنادًا على آرائهم، فالعقل أساس النقل عنده كما هو الأمر عندهم وعند الفلاسفة، إذ يقول: (إن العقل هو أساس النقل، وأن كل ما يعارض العقل فإنه يعارض النقل، وكل ما وافق العقل فإنه يوافق النقل، ظهر ذلك عند المعتزلة والفلاسفة)[١]، ويتأسف الدكتور/ حسن حنفي كثيرًا على عدم استمرارية الفكر الاعتزالي ومنهجهم العقلي الذي يعتبره أساس منهجه الواقعي والشعوري الذي يثبت حرية الإنسان ومسؤوليته المطلقة، وفي الوقت نفسه يتهم الأشاعرة بأنهم أهدروا قيمة العقل في جعلهم النقل أساس العقل، إذ يقول: (لم يعش المعتزلة طويلًا لإثبات الاستطاعة في وعينا القومي ومسؤولية الإنسان عن أفعاله الماضية والمستقبلية، وماذا تستطيع أن تفعل ثلاثة قرون من الاعتزال أمام أربعة عشر قرنا من الأشعرية)[٢]، وفي نص آخر يقول: (في مسألة الحسن والقبح لم يعش للأسف المعتزلة طويلًا لتحويل موقفهم الذي يجعل العقل أساس النقل إلى بناء أساس في شعورنا القومي، بل ساد التصور الأشعري منذ القرن الخامس الهجري حتى الآن الذي جعل النقل أساس العقل فأصبحت نظريتنا في المعرفة تقوم على الوحي والإلهام وتقوم على تفسير النصوص . . . وأصبحنا مهمشين على النصوص ندخل في معارك التأويل، والواقع نفسه مسلوب عنا، فتركنا التاريخ لتأويل النصوص وتركنا الأشياء لمماحكات الألفاظ)[٣].

وهكذا يكثر الدكتور/ حسن حنفي في مدحه لمذهب المعتزلة ومنهجهم العقلي ويطنب في هجاء الأشاعرة ومذهبهم، والحقيقة أن هذا المدح المستمر للفكر الاعتزالي والهجاء المتصل للفكر الأشعري، لا ينفي الحقيقة المشتركة بين الفريقين وهي تمثيلهما للمنهج العقلي في تراثنا الإسلامي بجانب الفلاسفة، وإنما

(١) د. حسن حنفي: التراث والتجديد ص١١٩.

(٢) د. حسن حنفي: دراسات فلسفية ص٣٢٥، ٣٢٦.

(٣) المصدر السابق ص٣٣٦.

التفاوت الحاصل بينهما إنما هو تفاوت في درجة استخدامهما للمنهج العقلي، حتى إننا لو تجاوزنا وسرنا على خطى الدكتور/ حسن حنفي في تطبيق بعض المصطلحات المستحدثة في العصر الحاضر على تراثنا الفكري، لقلنا: إن فكر كل من المعتزلة والأشاعرة أهل وسط إذا ما قُورنوا بالفلاسفة أهل العقل المجرد الذين من الممكن أن نسميهم يسارا تجاوزا، وذلك في مقابل أهل اليمين المتمسكين بحرفية النصوص[١].

ومن خلال هذه الوسطية المفترضة فقط يتفاوت المعتزلة والأشاعرة في درجة استخدامهما للمنهج العقلي، فبينما مال المعتزلة إلى تغليب جانب العقل وإلغاء الحدود بينه وبين النقل خاصة في نظرية المعرفة العقلية التي بنى عليها المعتزلة كثيرا من المسائل الأخرى، ذهب الأشاعرة إلى تثبيت هذه الحدود ومالوا إلى جانب النقل، ورغم هذا الموقف المختلف من كلا الفريقين إلا أنه لم يلغ موقف بعضهما البعض، فالمعتزلة رغم انتصارهم للعقل لم ينكروا ضياء النقل، ولم يهملوا قيمته كما تقرر وتكرر سابقًا، بل ذهبوا إلى أحقية النقل وأفضليته في الاستدلال في المسائل التي لا يتوقف عليها فعل الله تعالى ومعرفة الشرع، مثل الوحدانية والرؤية، كما أنهم ضيقوا دور العقل حينما عرفوا محدوديته وقرروا أنه لا دخل ولا مجال له في الغالب[٢] في معرفة ما كان غائبًا عن الناس من السمعيات التي أخبرهم بها النبي ﷺ من أمور الآخرة، كالحشر والنشر والحساب والجنة والنار والقبر وما فيه من نعيم وعذاب إلى غير ذلك مما ورد في القرآن الكريم والسنة المشرفة ولا يستطيع

(١) انظر: د. دكتور جورج طرابيشي: ازدواجية العقل ص٢٣٦.

(٢) إنما كان ذلك في الغالب؛ وذلك لأن عقل المعتزلة قد تدخل في تأويل بعض الأمور الغيبية كالصراط والميزان، إلا أنه يبقى الفرق بينهم وبين الحداثيين قائمًا، وهو أن المعتزلة أثبتوا أصل المعاد والغيبيات بشكل عام، وبينما الحداثيون لم يقوا على شيء منها حين تدخلوا فيها بالتأويل إلى الحد الذي وصل بهم إلى الذي يلزم عنه إنكارها كلية، وهذا ما سيتضح بالتفصيل عند الوقوف على رأي الدكتور/ حنفي في ذلك. وللاطلاع على تأويلات المعتزلة للصراط والميزان.
ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٧٣٥، ٧٣٧، ٧٣٨.

العقل إدراكه، بل كان طريقه النقل فقط[١].

وكما أن المعتزلة رغم انتصارهم للعقل لم ينكروا نور النقل وضياءه، فإن الأشاعرة لم يعرضوا عن العقل ولا رموه بالعمى وعدم البصيرة، بل أكدوا أن عين العقل لا تبصر إلا بنور النقل، مثلما يزداد نور العقل إشعاعًا عندما تعاينه عين العقل، ولقد كان الإمام الغزالي خير ناطق بلسان حال الأشاعرة في منافحتهم عن المنقول بالمعقول، حينما وصف ذلك بقوله: (يعلم أنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر ﷺ، وبرهان العقل هو الذي عرف به صدقه فيما أخبر، وكيف يهتدي للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر؟ فليت شعري كيف يفزع إلى العقل من حيث يعتريه العي والحصر؟ أو لا يعلم أن العقل قاصر وأن مجاله ضيق منحصر؟ هيهات قد خاب على القطع والبتات وتعثر بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات. فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والاذاى. ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء. فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغني إذا استغنى بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء، فالمعرض عن العقل مكتفيًا بنور القرآن، مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضًا للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان، فالعقل مع الشرع نور على نور، والملاحظ بالعين العور لأحدهما على الخصوص متدل بحبل غرور)[٢].

ورغم هذا التوافق النسبي بين الأشاعرة والمعتزلة على دور العقل والنقل معًا، إلا أن الدكتور/ حسن حنفي لم ينظر إلى هذا التوافق في وضعه الطبيعي،

---

(١) فعلى سبيل المثال لم يكن للعقل دور عند المعتزلة في إثبات عذاب القبر ونعميه وإثبات وجود الجن والملائكة، وإنما التزموا في إثبات ذلك بما جاء في الأدلة السمعية المتمثلة في الكتاب والسنة المطهرة.

انظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٧٣٠-٧٣٩، وانظر تعريف السمعيات: محمود محمد خطاب السبكي: الدين الخالص المعروف بإرشاد الخلق إلى الدين الحق ١/ ٦٤، تحقيق: الشيخ محمود أمين، الناشر: المكتبة المحمودية السبكية، الطبعة: الخامسة ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

(٢) الإمام الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص١٠.

وأخذ يشتد في معاداة الأشاعرة والذم المستمر لهم، الذي من الممكن أن يقال: إنه الشيء الوحيد الثابت والذي لا تناقض ولا تضاد في غالب في كتاباته، بينما نتعجب حينما نجد حماسته للفكر الاعتزالي بالمقابل تخف كثيرًا، وهذا مما يزيد الأمر غموضًا وتناقضًا عنده.

ولعل موقف المعتزلة من الشرع وتضييق حدود العقل في بعض المسائل، هو الذي لم يتوافق مع منهج الدكتور/ حسن حنفي في حرية العقل المطلقة، فهؤلاء المعتزلة الذين ينتصر لهم الدكتور/ حسن حنفي واصفًا إياهم بأنهم: أعطوا الصدارة لإرادة الإنسان وحريته، سريعًا ما انقلب عليهم، واصفًا عقلانيتهم بأنها عقلانية تبريرية أكثر مما هي نقدية، وأن الإنسان قد ظهر في حدود قليلة عندهم، وأن تأويلاتهم لم تكن تأويلات جذرية وتحويلات كلية لصالح الإنسان، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (قد ظهر دور العقل في تبرير المعطيات على أوضح ما يكون في تراثنا الفلسفي القديم عندما أصبحت وظيفة فهم الوحي خاصة عند أهل السنة -الأشاعرة- الذين جعلوا النقل أساس العقل، بل إن المعتزلة أنفسهم الذين جعلوا العقل أساس النقل كانت مهمة العقل لديهم تأويل النقل حتى يصبح أكثر اتفاقًا مع العقل دون نقده أو تأويله تأويلًا جذريًا بإرجاعه إلى التجارب الإنسانية التي هي أساس كل نص، لم يقم العقل بدوره في التحليل والنقد إلا في حدود التأويل حرصًا على التنزيه، تأويل الصفات والرؤية دفاعًا عن التوحيد أو تأويل الشفاعة والصراط والميزان والحوض دفاعًا عن العدل، واعتبار ذلك صورة فنية تسمح بها اللغة العربية لإعطاء معاني العدالة والحكم)[1].

وإذا كان هذا النص صريحًا في نقد عقلانية المعتزلة، فإن الدكتور/ حسن حنفي في نصوص ضمنية كثيرة ينتقد المتكلمين جميعًا بما فيهم المعتزلة، مقررًا بأن موقف الفلاسفة كان أكثر اتساقًا مع العقل والواقع من موقف المتكلمين[2]، وأن علم الكلام، هو (علم تدمير العالم وإثبات عجز

(١) د. حسن حنفي: دراسات فلسفية ص٢٩٦.

(٢) انظر: د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ١/ ٥٣٠.

الإنسان)[١]، وأنه (علم معظم أدلته ضعيفة يسهل الرد عليها ومناقضتها بأدلة أقوى منها، وبالتالي فهو علم لا يقنع الذكي ولا ينتفع منه البليد)[٢]، و(علم إيماني خالص أكثر منه علمًا عقليًا، وبالتالي يفتقد شروط العلم وهو البحث عن نقطة بداية يقينية يصل إليها العقل من داخله)[٣]، وأخيرًا فإن علم الكلام ككل في نظر الدكتور/ حسن حنفي مسؤول مسؤولية تامة عن (القضاء على النظرة العلمية للظواهر؛ وذلك بالقضاء على استقلال الموضوعات وربطها دائما بطرف آخر هو الله)[٤].

وبهذا يتأكد ما تقرر سابقًا من أن عقلانية الدكتور/ حسن حنفي الفينومينولوجية المتحررة لا تتقيد بأي فكر أيًا كان، وأن مدحه للفكر الاعتزالي ما هو إلا مبرر لتبرير معتقداته الفيورباخية، وفي حين أن العقلية الاعتزالية لا تعطيه ذلك الفكر العقلي الحر المطلق، فإنه وبلا شك يردها وينقضها، وإنه مهما يكن من حظ للمعتزلة من العقلانية، فإنهم يبقون في نهاية الأمر علماء كلام، والحال أن علم الكلام بمسائله وأدلته وشقه المعتزلي والأشعري، في نظر الدكتور/ حسن أولى العلوم بالنقد وأدعاها إلى الإبطال؛ لأنه كان بامتياز علم اغتراب الإنسان، وقذفه خارج العالم[٥]، وهذا ما ذهب إليه الدكتور/ جورج طرابيشي حينما وصف تناقض الدكتور/ حسن حنفي في توظيف الفكر الاعتزالي قائلًا: (إن هذا الهجاء الفائق المرارة لعلم الكلام يسري مفعوله بتمامه على المعتزلة، إذ حتى إشعار آخر، وما لم يدعنا مؤلف «**من العقيدة إلى الثورة**» إلى التيهان معه في جولة أخرى من التناقض العنيف، لا يمكن تعريف المعتزلة مهما تمايزوا عن خصومهم الأشاعرة، إلا بأنهم علماء كلام، مثلما أن علمهم علم كلام، علمًا بأن مؤلف «**من العقيدة إلى الثورة**»، لا يخصص بهجائه علم الكلام الأشعري، بل يستهدف

(١) المصدر السابق ٢/ ٣٠.

(٢) المصدر السابق ١/ ٥٨.

(٣) المصدر السابق ١/ ٩٤.

(٤) المصدر السابق ١/ ٨٦.

(٥) انظر: د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ١/ ٨٦.

به علم الكلام على إطلاقه، وعلماء الكلام على اختلافهم، غير مستثنٍ منه أو منهم مذهبًا بعينه، أو فرقة بعينها)[1].

المشكلة إذن عند الدكتور/ حسن حنفي ليست مشكلة مع فرقة معينة وإن كان هذا هو الظاهر من كتاباته، إنما المشكلة تكمن في حدود العقل وحريته، ففي حين يتقيد العقل في تراثنا بمجالات وحدود معينة، كما وجدنا هذا عند ابن رشد والأشاعرة والمعتزلة على ما بينهما من خلاف، فإن الدكتور/ حسن حنفي يريد كسر هذه الحدود وعبور هذه المجالات، إلى الحد الذي يلزم عنه تغير مضامين الشرع ونفي ثوابته، وهذا ما لم نجده عند العقلانيين الأوائل من المسلمين.

اختلاف (التأويل وعلاقته بالوحي) بين ابن رشد وحسن حنفي.

لاختلاف المنهج والمؤثرات والغاية التي يهدف إليها كل من ابن رشد وحسن حنفي، قد سر بنا أن وقفنا وقفة مستقلة مع رؤية كل منهما للتأويل وعلاقته بالوحي، وهنا نستظهر مدى الخلاف بينهما في ذلك، وهو بلا شك مبني على الاختلاف في النقطة السابقة، وهي نظرة كل منهما للعقل بين تقييد عمله وتضييق حدوده عند الأول، والإفراط المطلق في استخدامه عند الثاني، وحتى لا نكرر ما تقدم سابقًا، يمكن الوقوف هنا على عدة نقاط مهمة تبرز هذا الاختلاف وتوضحه، وهي من الأمور العامة التي سيترتب عليها اختلاف وجهة النظر بينهما في نقد علم الكلام الأشعري.

النقطة الأولى: وهي خروج الدكتور/ حسن حنفي عن الشروط التي وضعها ابن رشد للتأويل وعن الحد الذي حده به.

فبينما نجد التأويل (الفينومينولوجي والهرمينوطيقي) لا يخضع لضوابط وشروط عند الدكتور/ حسن حنفي، ويتعدى حدود اللغة ولا يحفظ للشرع ثوابت ولا أصولًا، بل يعتمد اعتمادًا كليًا على تجربة القارئ وما يشعر به إزاء

(١) د. جورج طرابيشي: ازدواجية العقل ص٢٤١.

النص ويمليه عليه واقعه، فإن ابن رشد أكد على تكييف التأويل بعدة ضوابط، أهمها مراعاة اللغة العربية وأصولها، وعدم الخروج عن ثوابت وأصول الشرع.

ففي حين تجعل فينومينولوجيا الدكتور/ حسن حنفي أو التأويل الظاهراتي الشعوري نصوص الشرع كلها قابلة للتأويل لا فرق بين محكم فيه ومتشابه، فإن ابن رشد يذهب إلى جوازه في المتشابه ومنعه في المحكم، حاكيًا إجماع المسلمين في ذلك، قائلًا: (أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل)[١].

فالتأويل عند ابن رشد جائز في المواضع التي يقوم فيها البرهان على استحالة الظاهر، وذلك مع مراعاة شروط اللغة العربية في المعنى الذي تخرج فيه دلالات الألفاظ من حقيقتها إلى مجازها، أما ما ثبت فيه الإجماع بالطريق اليقيني على أن حقيقته هو الظاهر فإنه مما لا يصح تأويله.

وفي حين يجعل ابن رشد الشرع سبيلا من سبل ضبط التأويل، مستعينًا في ذلك بشواهد النصوص على تحديد مواضعة؛ وذلك (لأنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد)[٢]، فإن الدكتور/ حسن حنفي لا يستعين إلا بالعقل ولا يرى ضابطًا للتأويل إلا الواقع والتجربة الحياتية للقارئ وما يشعر به.

وعندما يريد الدكتور/ حسن حنفي أن يشرك جميع الناس في التأويل، فإن ابن رشد يجعل التأويل حقًا للخواص من العلماء الراسخين في العلم، مشددًا على عدم التصريح به للعوام، وعدم إثباته في الكتب المعنية بمخاطبة الجمهور، حتى مع كونه تأويلًا صحيحًا مستجمعًا الشروط والضوابط[٣].

---

(١) ابن رشد: فصل المقال ص٣٤.

(٢) انظر: المصدر السابق ص٥٩.

(٣) ابن رشد: فصل المقال ص٥٨.

أضف إلى ذلك اختلاف ابن رشد عن الدكتور/ حسن حنفي، في تأكيد ابن رشد على عدم التعرض بالتأويل لمبادئ الشريعة، من وجود الله ومعجزات وإخبار بالغيب، وكل ما لا يستطيع العقل الإنساني الاستقلال بمعرفة حقيقته؛ وذلك لأنها من العقائد التي تُعلم بنفسها وتتحقق معرفتها بالطرق الثلاثة للتصديق، الجدلية والخطابية والبرهانية، (وإذا اتفق أن نعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاث، لم نحتج أن نضرب له أمثالًا،، وكان على ظاهره لا يتطرق إليه تأويل، وهذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول فالمتأول له كافر، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية هاهنا ولا شقاء، وأنه إنما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم، وأنها حيلة، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط، واذا تقرر هذا فقد ظهر أن هاهنا ظاهرًا من الشرع لا يجوز تأويله، فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر، وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة)[1].

النقطة الثانية: خروج الدكتور/ حسن حنفي عن طريق العقل الذي سلكه ابن رشد في التأويل، فبينما يعتمد ابن رشد على القياس المنطقي ويدعو إلى تعلمه والاسترشاد به، يستخدم الدكتور/ حسن حنفي معالم التجربة الشخصية والشعور الذاتي، الذي من شأنه تعزيز التخمين والظن في قراءة النصوص، ومن ثم تختلف القراءات من شخص لآخر وتتعدد، وتضيع الثوابت وتتلاشى داخل الأقوال المتداخلة المظنونة، ولا شك أن القراءة: (داخل هذا المجال محكومة بالعشوائية والتعسف؛ لأنها منقادة إلى التصورات السائدة وإلى المحتويات والتقلبات الاجتماعية اللامتناهية، وقد عملت هذه القيم المنتقلة والعقليات الاستبعادية على اجتثاث النص القرآني من حقيقته الميتافيزيقية الدينية، فهي تحاول اختزاله إلى حادثة لغوية تتماثل مع مختلف النصوص البشرية باعتبارها نظائر لسانية تتساوى من حيث البناء وعناصر التركيب والبناء)[2].

---

(١) المصدر السابق ص٤٧، ٤٨.

(٢) د. سامي محمود إبراهيم: منهجية التأويل عند ابن رشد واختلافها عن المناهج التأويلية الغربية المعاصرة ٦/ ٢٤٥، الناشر: مجلة الكلية الإسلامية الجامعة - العراق، النجف الأشرف، العدد: (١٦)، ٢٠١٢م.

النقطة الثالثة: أنه في فينومينولوجيا وهرمينوطيقا الدكتور/ حسن حنفي يعتبر المفهوم أو المعنى هو الركيزة الأساسية التي يستنفر التأويل كل طاقاته ليصل إلى معنى آخر فيها لا يخضع لقيود أو شروط معينة، وبذلك تتعدد التأويلات التي أصبحت تتوالد من نسق التجارب الشخصية والمعارف الإنسانية المختلفة، ولا مفر في ذلك من موت النص الأصلي ومفهومه الحقيقي، ولا يحمل المعنى الجديد الذي يتولد عن العملية التأويلية الحديثة أي صفات أو خصائص تعبر عن النص في مفهومه الأصلي، ولا شك أن هذا الأمر يختلف عند ابن رشد اختلافًا تامًا، فالنص ومحاولة الكشف عن حقيقته المرادة والتي هي قصد قائله كان هو الأساس الذي يدور حوله التأويل، وبالتالي فإن المعاني في ظل التأويل الرشدي المنضبط تضمن استمرار النص وتحميه من الزوال والموت، فبدلًا من موت النص يظهر عوضًا عنه معنى جديد حاملًا في صلبه روح النص، وبذلك يتم الربط بين الإلهي والإنساني، والجمع بين السرمدي والزماني، ويكتسب كل ذلك مشروعيته من خلال الفهم الذي ينص عليه الشرع[1].

النقطة الرابعة: أن هيرمينوطيقا الدكتور/ حسن حنفي إذا كانت تجعل الذات تتعالى وترفض أي استعانة بالسابقين بل تحكم بموت المؤلف ومقصوده، فإن ابن رشد يذهب إلى أننا لا نستطيع أن نتمم عملية التأويل أو نتعلم الطرق البرهانية إلا بالاستعانة بما قاله السابقون عنا، سواء أكانوا من جنس ملتنا أو من غيرها، ولقد طبق ابن رشد ذلك حين استعان في قانونه التأويلي من غير ملتنا بأرسطو، ومن ملتنا بالإمام الغزالي ومن سبقه من علماء الأصول، بل تأثر بالإمام الغزالي إلى الحد الذي يمكن القول معه: إن قانون التأويل الرشدي ما هو إلا محاكاة لما وضعه الإمام الغزالي، وإن اختلف التطبيق بعد ذلك بينهما، وعليه فإذا كان التأويل الحديث الذي تبناه الدكتور/ حسن حنفي يحدث قطيعة مع الموروث

---

(١) انظر: د. عبد الله إبراهيم: التفكيك الأصول والمقالات ص٨٥، الناشر: منشورات عيون المقالات، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م، و د. سامي محمود إبراهيم: منهجية التأويل عند ابن رشد واختلافها عن المناهج التأويلية الغربية المعاصرة ٦/ ٢٤٤.

ويقضي على مقاصده الأساسية ويبحث عن مقاصد جديدة، فإن التأويل الرشدي يحفظ للتراث وضعه ومضامينه في ظل نقده البناء، وليس الهدم المستمر كما واضح في استخدام المناهج التأويلية الحديثة.

وخلاصة القول هنا: إن التأويل عند ابن رشد على عكس ما هو عند الدكتور/ حسن حنفي تمامًا؛ وذلك لأن المقصود من التأويل الرشدي، هو التأويل القائم على قانون التأويل العربي، وهو الجمع بين المعقول والمنقول، وليس إحلال المعقول محل المنقول، كما يظهر من منهج الدكتور/ حسن حنفي، وفلسفة معظم الحداثيين الغرب، والعرب الذين تأثروا بهم واقتبسوا نفس طريقتهم[١].

وبهذا فإن منهجية ابن رشد في التأويل تقطع الطريق أمام الدكتور/ حسن حنفي ومن تبعه من الحداثيين أمام تمسكهم به ومحاولة تبرير موقفهم التأويلي الغربي من خلاله، من حيث إنه يقصر التأويل من ناحية على العلماء المجتهدين، ويخضع اجتهاداتهم من ناحية أخرى ثابتة لضوابط لغوية وشرعية تجعل للمصيب أجرين وللمخطئ أجرا واحدًا.

❀ ❀ ❀

(١) انظر: د. محمد عمارة: قراء النص بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي ص٤٩.

الباب الثاني
التطبيقات النقدية لعلم الكلام الأشعري
بين ابن رشد وحسن حنفي (الشق التطبيقي)

ويشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: نقد ابن رشد وحسن حنفي لأدلة وجود الله وصفاته عند الأشاعرة.

الفصل الثاني: نقد ابن رشد وحسن حنفي لأفعال الله عند الأشاعرة.

الفصل الثالث: نقد ابن رشد وحسن حنفي لرأي الأشاعرة في النبوة والمعاد.

توطئة

من طبيعة التفكير البشري أنه يقع دائما في دائرة الصواب والخطأ، فليس دائما على صواب وإلا كان معصومًا، وليس دائما على خطأ وإلا كان عبثًا لا قيمة له، وبالتالي فهو عادة ما يحتاج إلى تأكيد أو تصحيح أو بيان مقصود فلربما كان غامضًا أو مبهمًا.

وهذا لا إشكال فيه، فالمسار الطبيعي للفكر يقتضي أن يبحث المتأخر ما أنتجه عقول المتقدمين ويقوم بشرحها أو تأكيدها أو إزالة إشكالها أو نقدها وبيان الوجه الصحيح والوجه الخطأ فيها.

لكن كل ذلك يشترط فيه الإبقاء على المدلول الأصلي الذي قصده المتقدمون، أو بالأحرى أن يرد النفي والإثبات الموجه إلى المتقدم على المقصود الأساسي الذي دارت حوله أدلته، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية أن يراعي المتأخر في نقده الربط بين الأدلة والمدلول، فلا يخرج دلالة الأدلة عن حقيقتها التي وضعت لها ولا عن المدلول الذي لأجله صيغت للدلالة عليه، وهذه هي المنهجية العلمية التي يقتضيها الشرح أو النقد، وإلا كانت الجهة منفكة بين بحث المتقدم ونقد المتأخر، وحينها يكون كلام المتأخر موجهًا إلى أمر آخر ليس مقصودًا للمتقدم.

ونحن في هذا الباب التطبيقي نبحث فيما أنتجه الفكر الأشعري مما يخص الإلهيات والنبوات والبعث، ثم نستعرض ما وجه إليهم من نقد أو نقض من ابن رشد قديمًا وحسن حنفي حديثًا؛ وذلك للوقوف على مدى التزام كل منهما بالمنهجية النقدية والبدائل المطروحة التي تخص المدلول الأصلي الذي خصه الأشاعرة بالبحث وإقامة الأدلة، وبالتالي نقف على مدى الاتفاق والاختلاف بين ابن رشد وحسن حنفي، ومدى تأثر حسن حنفي بابن رشد من عدمه، خاصة وأن

حسن حنفي والحداثيين عامة يتخذون الفكر الرشدي سندًا لهم في تحقيق أهدافهم الفكرية وتثبيتها داخل المجتمع الإسلامي خاصة المحيط العقدي والذي ينطلقون منه لنقض الفكر الأشعري ومعاداته.



الفصل الأول

نقد ابن رشد وحسن حنفي
لأدلة وجود الله وصفاته عند الأشاعرة

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: نقد ابن رشد وحسن حنفي لأدلة وجود الله عند الأشاعرة.

المبحث الثاني: نقد ابن رشد وحسن حنفي لأدلة الأشاعرة على وحدانية الباري تعالى.

المبحث الثالث: نقد ابن رشد وحسن حنفي للصفات الثبوتية عند الأشاعرة.

المبحث الأول

نقد ابن رشد وحسن حنفي
لأدلة وجود الله عند الأشاعرة

ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول: تصوير أدلة وجود الله عند الأشاعرة:

المطلب الثاني: نقد ابن رشد لأدلة وجود الله عند الأشاعرة.

المطلب الثالث: نقد حسن حنفي لأدلة وجود الله عند الأشاعرة.

المطلب الرابع: بين ابن رشد وحسن حنفي في نقد أدلة وجود الله عند الأشاعرة.

المطلب الأول
تصوير أدلة وجود الله عند الأشاعرة

إن العقل السليم ليجزم جزمًا قاطعًا باستحالة وجود هذا الكون البديع وهذه الطبيعة الفائقة في جمالها من غير صانع صنعها ومدبر دبر أمرها، فإن الإنسان إذا نظر إلى العالم العلوي وما يحتويه من شموس وكواكب ونجوم، والعالم السفلي وما يوجد به من حيوانات ونباتات وجمادات، ثم رأى مدى الترابط الوثيق والتوازن الدقيق الذي يؤلف بين هذه المخلوقات ويحكم أمرها، علم يقينًا أن هذه الكائنات المتناسقة والمنتظمة فيما بينها ما هي إلا آية على وجود الله تعالى ومظهر تفرده بالخلق[1].

هذا مع سلامة الفطرة وعدم انحرافها، أما إذا تبدلت فطرة بعض الناس وتحولت وتغيرت وخرجت عن مسارها الطبيعي فأخفت وأنكرت هذه المعرفة الإلهية بسبب نزعاتها وشهواتها، فلابد من إقامة الأدلة والبراهين ردًا على المخالف ونصرة للحق وتصحيحًا للمسار.

لأجل هذا فإن أدلة وجود الله تعالى قد لاقت اهتمامًا كبيرًا من قبل علماء العقيدة، وتعددت مناهجهم في الاستدلال على وجوده تعالى بين عقلية ونقلية وذوقية.

سبب اختيار المنهج العقلي في الاستدلال على وجود الله عند الأشاعرة:

وكان المنهج العقلي هو المنهج الذي اختاره الأشاعرة للتدليل على وجوده تعالى؛ وذلك لأن طريق الذوق لا يفيد جميع الناس، كما أن الطريق النقلي

(١) انظر: الإمام أبو الحسن الأشعري: اللمع ص٢١٨، ٢١٩، والشيخ سيد سابق: العقائد الإسلامية ص٣٤، ٣٥، الناشر: دار الفتح للإعلام العربي - القاهرة، الطبعة العاشرة ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

لا يصح في الاستدلال لتوقف وروده على إثبات وجوده تعالى، فلو كان النقل هو طريق الاستدلال عليه لكنا مستدلين بالمتأخر على المتقدم ولحصل الدور الباطل؛ وذلك لأن حينها يقال: النقل دليل لوجوده تعالى، ووجوده تعالى يتوقف عليه النقل، والنقل يتوقف على وجوده، وهكذا..

لذا فإن الأشاعرة انتبهوا لهذه المسألة وبينوا أن كل ما كان متقدما في رتبته عن كلامه تعالى فإنه يستحيل إثباته بالكلام، حيث لم يكن كلامًا إلا بعد خلق النبي الذي يترتب على وجوده تعالى وعلى إثبات الصفات الأربع التي يترتب عليها فعله، وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة، وما يكون في رتبته متقدمًا فإنه لا يصح ثبوته بما هو متأخر، وفي هذا يقول إمام الحرمين الجويني: (اعلموا وفقكم الله تعالى أن أصول العقائد تنقسم إلى ما يدرك عقلًا ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعًا، وإلى ما يدرك سمعًا ولا يتقدر إدراكه عقلًا، وإلى ما يجوز إدراكه سمعًا وعقلًا فأما ما لا يدرك إلا عقلًا فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى ووجوب اتصافه بكونه صدقًا، إذ السمعيات تستند إلى كلام الله تعالى، وما يسبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام فيستحيل أن يكون مدركه السمع)[1]، ويقول الإمام الغزالي: (أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وإرادته، فإن كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع، إذ الشرع يبنى على الكلام فإن لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع)[2].

ومن الجدير بالذكر أن الأشاعرة رغم اعتمادهم على العقل في الاستدلال على وجود الله تعالى كما سيظهر من عرض أدلتهم، إلا أنهم في ذلك استأنسوا بالنقل لتأكيد وتقوية الدليل العقلي؛ خاصة إذا كانت الآيات القرآنية تحث على النظر في الكون والبحث فيه للاستدلال على خالقه ومبدعه، أو اعتمادًا على ما هو معروف عندهم من أن النظر العقلي الذي هو طريق المعرفة واجب عندهم عن طريق الشرع وليس عن طريق العقل خلافًا لما هو عند المعتزلة، ومما يدل على

(١) الجويني: الإرشاد ص٣٥٨.

(٢) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص١١٥.

ذلك ما صرح به القاضي أبو بكر الباقلاني، قائلًا: (وقال الله ﷻ في الأمر باتباع حجة العقل: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١] ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝٥٨ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الواقعة: ٥٨، ٥٩] . . . ، فأمرنا بالاعتبار والاستبصار ورد الشيء إلى مثله أو الحكم له بحسب نظيره، وهذا هو الحكم المعقول والتقاضي إلى أدلة العقول)[١].

طرق الأشاعرة في الاستدلال على وجود الله تعالى:

تعددت مسالك الأشاعرة العقلية في الاستدلال على وجود الله ﷻ وهي في مجملها ترجع إلى ثلاثة طرق رئيسة:

الأولى- الحدوث المحض[٢]: وهي من أشهر طرق الأشاعرة في الاستدلال على وجود الله تعالى وهي مبنية على تقسيم الموجودات إلى الحادث والقديم وملخصها: أن العالم الذي هو عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى حادث، والدليل على حدوثه تغيره من حال إلى حال، ومن صفة إلى صفة، فلابد له من صانع ولا يكون حادثًا وإلا احتاج إلى مؤثر آخر فيلزم الدور أو التسلسل أو الانتهاء إلى قديم والأولان باطلان والثالث هو المطلوب[٣].

الثانية- الإمكان المحض[٤]: وملخص هذه الطريقة أن يقال: العالم

---

(١) الباقلاني: الإنصاف ص٢٠.

(٢) الحُدُوث: بالضم عبارة عن وجود الشيء بعد عدمه، أو كون الشيء بعد أن لم يكن.
انظر: الإيجي: المواقف ٣/ ١٦٤، وزين الدين الرازي: مختار الصحاح ص٨٦، والشريف الجرجاني: التعريفات ص٨٢.

(٣) انظر: الإمام أبو الحسن الأشعري: اللمع ص١٧، ١٨، ١٩، والباقلاني: الإنصاف ص٢٩، وفخر الدين الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي ١/ ٢١٥، والشريف الجرجاني: شرح المواقف ٨/ ٧.

(٤) الإمكان: المراد بالإمكان في اصطلاح أهل الكلام كون الموجود من حيثهو لا يمتنع وجوده ولا عدمه.
انظر: ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين ص١٩١، وجلال الدين السيوطي: معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم ص٧٠.

حادث، والحادث يجوز وجوده وانتفاؤه، وتقدمه وتأخره، وتشكله على هيئة أخرى غير التي كان عليها، فإذا وقع الوجود الجائز في وقت دون وقت وعلى هيئة دون أخرى، فإن بداهة العقول تحكم ببداهتها بافتقار ذلك الموجود إلى مخصص خصص وجوده في ذلك الوقت وعلى ذلك الهيئة[١].

ويلاحظ أن هذه الطريقة لا تتم أيضًا عند الأشاعرة إلا بإبطال الدور والتسلسل[٢]، وأنه منظور فيها إلى تقسيم الموجودات إلى ما هو ممكن وإلى ما هو واجب، وهذا بخلاف طريقة الحدوث المحض فإنه منظور فيها إلى تقسيم الموجودات إلى ما هو قديم وإلى ما هو حادث.

الثالثة- طريقة من يشوب الإمكان بالحدوث: وهذه الطريقة هي المعول عليها عند إمام الحرمين الجويني[٣]، والأقوى عند الإمام الرازي[٤]، ونجدها أيضًا عند الإمام الإيجي، وغيره من متأخري الأشاعرة والماتريدية[٥]، وملخصها: أن مكونات العالم تنقسم إلى جواهر وأعراض وقد يستدل بكل منهما إما

---

(١) انظر: الرازي: معالم أصول الدين ص٤٤، والبيضاوي: مصباح الأرواح في أصول الدين ص١٥٠، تحقيق: الدكتور/ السعيد فوده، الناشر: دار الرازي والبيروني للنشر والتوزيع - الأردن، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

(٢) يجعل الإمام الرازي إبطال الدور، وإبطال التسلسل مقدمتين من مقدمات برهان إثبات واجب الوجود ولا يتم الدليل عنده إلا بإبطالهما أولًا.
انظر: فخر الدين الرازي: الأربعين في أصول الدين ١/ ١١٦، ١١٨.

(٣) انظر: إمام الحرمين الجويني: الإرشاد ص٢٨، والجويني: الشامل في أصول الدين ص٢٦٣، وابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين ص١٩٢.

(٤) يقول: الإمام الرازي (ثم منهم من زعم أن علة الحاجة هي الحدوث فقط ومنهم من زعم أن علة الحاجة هي الإمكان بشرط كونه مما سيحدث وهذه الطريقة الأخيرة قوية).
انظر: الإمام فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات ٢/ ٤٥٠، ٤٥١، الناشر: منشورات بيدار - قم، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.

(٥) انظر: الإمام أبو المعين النسفي: تبصرة الأدلة في أصول الدين ١/ ٢٢٣. وابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين ص١٩٢، وأبو البركات النسفي: الاعتماد في الاعتقاد ص١٣٩، تحقيق: الدكتور/ عبد-الله إسماعيل، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، والجزيرة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ/ ٢٠١٢م، والتفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ٩.

بحدوثه، أو إمكانه، فالحاصل هنا أربعة وجوه يقول: الإمام الإيجي: (قد علمت أن العالم إما جوهر أو عرض وقد يستدل على إثبات الصانع بكل واحد منها إما بإمكانه أو بحدوثه فهذه وجوه أربعة:

الأول: الاستدلال بحدوث الجواهر وهو أن العالم حادث وكل حادث فله محدث.

الثاني: بإمكانها وهو أن العالم ممكن لأنه مركب وكثير وكل ممكن فله علة مؤثرة.

الثالث: بحدوث الأعراض مثل ما نشاهده من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحمًا ودمًا إذ لا بد من مؤثر صانع حكيم.

الرابع: بإمكان الأعراض: وهو أن الأجسام متماثلة فاختصاص كل بما له من الصفات جائز فلا بد في التخصيص من مخصص له، ثم بعد هذه الوجوه نقول مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب وإلا كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم إما الدور أو التسلسل وإما الانتهاء إلى مؤثر واجب الوجود لذاته والأول بقسميه باطل لما مر فتعين الثاني وهو المطلوب)[١].

هذا وقد باين[٢] ابن التلمساني بين هذه الطريقة وطريقة الإمكان المحض حيث ذهب إلى أن هذه الطريقة العلم فيها بحدوث العالم يتقدم على إثبات الصانع، أما طريقة الإمكان المحض العلم فيها بحدوث العالم يتأخر على العلم بإثبات الصانع[٣]، وكذلك طريقة الحدوث المحض العلم فيها بحدوث العالم يتقدم على إثبات الصانع، والطرق الثلاثة لا تتم إلا بإبطال الدور والتسلسل.

---

(١) انظر: الإيجي: المواقف ٣/ ٧، والشريف الجرجاني: شرح المواقف ٨/ ٣ وما بعدها.

(٢) باين: المباينة من المفارقة، باين الشيء أي خالفه وغايره، وباين فلان بين الشيء وغيره أي فارق بينهما.

انظر: نشوان سعيد الحميري: شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم ١/ ٦٩٠، تحقيق: دكتور حسين بن عبد الحميد العميري - مطهر بن علي الإرياني - دكتور يوسف محمد عبد الله، الناشر: دار الفكر - بيروت - لبنان، دار الفكر - دمشق - سورية، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٣م، والدكتور/ أحمد مختار عبد الحميد: معجم اللغة العربية المعاصرة ١/ ٢٧٤.

(٣) انظر: ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين ص١٩٢.

وينبغي أن يعلم هنا أن طرق الأشاعرة هذه في إثبات وجود الباري تعالى قد وجهت لها سهام النقد من قبل رجالات الأشاعرة أنفسهم خاصة المتأخرين منهم، وهذا ما جعلهم يعدلون إلى غيرها في الاستدلال، يقول الدكتور/ حمودة غرابه ما نصه: (ويعترف الشهرستاني نفسه في مطلع كتابه نهاية الإقدام بأن هذا الدليل لا يتم للأشعري ومن تابعه في الاستدلال به إلا إذا تم لهم أولًا الدليل على بطلان حوادث متعاقبة لا نهاية لها؛ لأنه لو لم يتم لهم هذا فللقائلين بالقدم أن يقولوا سلمنا بأن الجوهر ملازم للعرض ولكن ليس عرضا بذاته يبقى معه ولكنه عرض ما يتعاقب على الجواهر واحدا بعد الآخر إلى ما لا نهاية، فإذا قيس الجوهر إلى أي عرض من هذه الأعراض المتعاقبة يكون سابقا عليه لا محالة وإن كان بحسب الكل لا يخلو من جوهر ما فيكون الجوهر قديما بذاته والأعراض قديمة بنوعها حادثة بشخصها وهذا لا استحالة في القول به)[1].

❁ ❁ ❁

(١) حمودة غرابة: أبو الحسن الأشعري ص١٣٩، ١٤٠.

المطلب الثاني

نقد ابن رشد لأدلة الأشاعرة على وجود الله ﷻ

لنفس الأسباب التي دعت الأشاعرة للبعد عن المنهج النقلي والمنهج الذوقي في الاستدلال على وجود الله تعالى يأخذ ابن رشد، فيرفض أولًا ما ذهب إليه الحشوية من أن طريق معرفة الله هو السمع دون العقل، واصفًا طريقتهم بأنها مقصرة عن مقصود الشرع وخارجة عن الطرق التي نصبها لمعرفة وجوده تعالى، والتي دعا الناس من خلالها للإقرار به، وكان سبب هذا التقصير عند ابن رشد (أنه يظهر من غير آية من كتاب الله تعالى، أنه دعا الناس إلى التصديق بوجود الباري سبحانه بأدلة عقلية منصوص عليها فيها، مثل قوله تبارك وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]، ومثل قوله تعالى: ﴿أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠]، إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى)[١].

أما الصوفية الذين يرون أن معرفة الله هبة وفيض منه تعالى، ووسيلة هذا الفيض بذل الجد والجهد، والطريق إلى الله يبتدئ عندهم أولًا بالمكاشفات والمشاهدات، ثم يرتقي الأمر بعد ذلك إلى درجات يضيق النطق عن وصفها، وإذا أراد أحد أن يعبر عنها أخطأت كلماته وزل لسانه[٢]، ويرون أن المعرفة لا تتأتى لذوي النفوس المادية الذين شغلوا بالدنيا عن الدين، وبالمادة عن

---

(١) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص١٣٤.

(٢) نظر: د. عبد الحليم محمود: الطريق إلى الله كتاب الصدق لأبي سعيد الخراز ص٢٠، الناشر: دار المعارف، الطبعة الخامسة، ١٩٨٨م، و د. عبد الحليم محمود: قضية التصوف، ومعه المنقذ من الضلال ص١٩٥، الناشر: دار المعرفة - القاهرة، الطبعة الخامسة بدون سنة نشر، و د. محمد أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف ص١٠٠، الناشر: دار الثقافة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.

الله[١]، ويحتجون لتقوية ذلك بظواهر من الشرع كثيرة، مثل قول الله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٩].

فإن ابن رشد يرى أن طرقهم في الاستدلال على وجود الله ليست طرقا نظرية، و(أنها ليست عامة للناس بما هم ناس؛ وذلك لأنه لو كانت هذه الطريقة هي الطريقة المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثًا، والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبيه على طرق النظر)[٢].

وابن رشد لا ينكر أن مجاهدة النفس ومحاولة حفظها من الشهوات أمر ضروري وشرط أساس، إلا أنه يرى أنها شرط في صحة النظر، وليست هي التي تفيد المعرفة بذاتها وإن كانت شرطًا فيها، يقول ابن رشد: (ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة، وحث عليها في جملتها حثًا، أعني على العمل، لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم، بل إن كانت نافعة في النظرية فعلى الوجه الذي قلنا)[٣].

ارتضاء ابن رشد الطريقة العقلية عند الأشاعرة واختلافه معهم في الاستدلال:

وبعد انتقاد ابن رشد لكلا الطريقين النقلي والذوقي نراه يتفق مع الأشاعرة في اختيار الطريقة العقلية وترجيحها في الاستدلال على وجود الله تعالى، وكما سبق أيضا يتفق معهم على أن الشرع هو الذي أوجب النظري العقلي في الكون للوصول من خلاله إلى معرفة الخالق، إلا أنه رغم هذا التوافق يرفض استدلالاتهم التي قدموها، موجها لها عدة انتقادات، ترجع في مجملها إلى الأسس السابقة ومنهجه الذي قدمه ونظرته العامة إلى علم الكلام، من أنه علم جدلي أدلته غير برهانية لا تنفع الخواص ولا العوام.

---

(١) انظر: الإمام عبد الحليم محمود: قضية التصوف ص٢٥٤.

(٢) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص١٤٩، بتصرف يسير.

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

النقد الإجمالي لابن رشد لأدلة الأشاعرة على وجود الله:

يمكن حصر الانتقادات التي وجهها ابن رشد لأدلة الأشاعرة إجمالًا بحسب منهجه ونظرته لعلم الكلام في النقاط الآتية:

١- يرى ابن رشد أن الأدلة الكلامية التي استخدمها الأشاعرة في الاستدلال على وجود الله تعالى ليست هي الأدلة التي أقرها الشرع ودعا الناس من خلالها للتعرف عليه، يقول ابن رشد: (أما الأشعرية فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل، لكن سلكوا في ذلك طرقًا ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها، ودعا الناس إلى الإيمان من قبلها)[١].

٢- كما يذهب ابن رشد إلى أن الأدلة التي استخدمها الأشاعرة هي في مجملها أدلة متشعبة الاستدلال تملؤها كثير من الشكوك التي لا يخلص منها المتخصصون والعامة، فابن رشد يصف أدلة الأشاعرة بكثرة (التشعيب والشكوك العويصة التي لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة، فضلًا عن العامة، ولو كلف الجمهور من هذه الطرق لكان من باب التكليف بما لا يطاق)[٢]، وفي نفس السياق يرى أن الطرق التي سلكها الأشاعرة في الاستدلال على وجود الله، خاصة طريقة الحدوث قد جمعت بين الوصفين السابقين في النص السابق، والذي يعني به ابن رشد (أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها، ولا هي مع هذا برهانية، فليست تصلح لا للعلماء ولا للجمهور)[٣].

٣- يرى ابن رشد في مجمل كلامه أن السبب الرئيسي لما وصل إليه الأشاعرة في تقرير هذه الأدلة والتي لم يلتزموا فيها ظاهر الشرع ولا لحقوا فيها بمرتبة أهل اليقين، العصبية والمحبة للمذهب، خاصة إذا ارتبط علم الكلام وأدلته بسياقات وانقسامات اجتماعية، يقول ابن رشد: (وقد يكون الاعتياد لأمثال هذه

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٣٥.

(٢) المصدر السابق ص١٣٧.

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

الأقاويل سببًا للانخلاع عن المعقولات، كما نرى يعرض للذين مهروا بطريق الأشعرية، وارتاضوا بها منذ الصبا، فهؤلاء لا شك محجوبون بحجاب العادة والمنشأ[١].

وهذا النقد الإجمالي لا شك فيه نظر يتضح عندما نلمح النقد الذاتي والتطور الحادث في المذهب الأشعري، إذ لو كان الأمر كما يرى ابن رشد من أن السر وراء استمرارية المذهب الأشعري المحبة والعصبية، لما وجدنا مثلًا بعض متقدمي الأشاعرة والكثير من المتأخرين ينتقدون دليل الحدوث واصفين إياه، بأنه فيه من التطويل والتشعيب ما فيه، محاولين اختصاره وتبسيطه[٢]، مرجحين عليه غيره من بعض مسالك الإمكان والتي وصفوها بأنها (أخصر المسالك وأظهرها)[٣].

أما وإنهم وقد فعلوا ذلك، فهذا دليل على أن الأمر في المذهب مبني على الاجتهاد والنظر العقلي الحر الذي يتدخل باستمرار في تطور المذهب وتبسيط أدلته وليس لمجرد المحبة والعصبية كما يرى ابن رشد.

النقد التفصيلي لابن رشد لأدلة الأشاعرة على وجود الله:

نقد ابن رشد لدليل الحدوث:

العالم حادث - مقدمة صغرى - وكل حادث له محدث - مقدمة كبرى - العالم له محدث - نتيجة - هكذا صاغ الأشاعرة دليل الحدوث على هيئة قياس اقتراني من الشكل الأول، متفقين على بديهية كبراه بداهة خفية منبهين عليها، بأن من رأى بناء رفيعًا حادثًا جزم بأن له بانيًا[٤].

---

(١) المصدر السابق ص٢٠٧.

(٢) انظر: الإيجي: المواقف ٣/ ١٣، والشريف الجرجاني: شرح المواقف ٨/ ٦.

(٣) الإيجي: المواقف ٣/ ٢٠، والشريف الجرجاني: شرح المواقف ٨/ ١٣.

(٤) انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ص١٧-٢٥. والجويني: الشامل في أصول الدين ص١٤٤، والشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام ص٥٠٥-٥١٤، والشريف الجرجاني: شرح المواقف ٨/ ٣.

..[١].

أما صغراه فهي عندهم استدلالية، أي تحتاج إلى دليل، وقد استدلوا عليها بأن الأجسام التي نراها في العالم متغيرة؛ لتركبها من أجزاء بسيطة لا تتجزأ وهي الجواهر الفردة، وهذه الجواهر البسيطة حادثة، ودليل حدوثها أنها لا تنفك عن الأعراض، بمعنى أن كل جوهر له صفات عارضة لا يمكن أن يوجد بدونها، وأن هذه الأعراض حادثة لأنها تتغير، وأن ما لا ينفك عن الحادث فهو حادث، وإذا كانت هذه الجواهر حادثة كان العالم الذي يتكون منها حادث ومحتاج إلى محدث[٢].

من هذا الاستدلال قدم ابن رشد عدة انتقادات لدليل الحدوث عند الأشاعرة، بعضها يتعلق في نظره بالنتائج المترتبة على كون الدليل قائما على إثبات الجزء الذي لا يتجزأ، وبعضها موجه إلى أدلة الأشاعرة على إثبات هذا الجزء الذي لا يتجزأ أو ما يسمى بالجوهر الفرد، وهذه الأخيرة حين تثبت لابن رشد لا شك تهدم الدليل كلية؛ وذلك لأن إثبات الجوهر الفرد أصل في الدليل عند الأشاعرة على ما يرى ابن رشد، ونفي الأصل يستلزم بلا شك نفي الفرع، لكن في نفيه الذي قدمه نظر يتضح في التالي:

أولًا- نقد ابن رشد لدليل الحدوث (لما يترتب عليه من موانع):

يرى ابن رشد أن طريقة الحدوث عند الأشاعرة تملؤها كثير من الصعوبات والشكوك، إذ يقول ابن رشد: (طريقة الأشاعرة المشهورة انبنت على بيان أن العالَم حادث وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث، والأجسام محدثة بحدوثه وطريقتهم

(١) وهذا بخلاف ما عليه أكثر مشايخ المعتزلة، فإنهم ذهبوا إلى أنهذه المقدمة استدلالية، واستدلوا عليها بأن أفعالنا محدثة ومحتاجة إلى الفاعل لحدوثها؛ وذلك لأن علة الاحتياج مشتركة وهي الحدوث.

انظر: العجالي المعتزلي: الكامل في الاستقصاء ص١٥٥، والجرجاني: شرح المواقف ٣/٨.

(٢) انظر: الشريف الجرجاني: شرح المواقف ٣/٨.

التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد، طريقة مُعتاصةٌ، تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلًا عن الجمهور، ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية إلى وجود الباري سبحانه)[١].

ثم يعلل ابن رشد كون طريقة الحدوث غير برهانية، بأنه لو كان العالم حادثا على فرض حدوث الجواهر الفردة الملازمة لأجسامه، لزم أن يكون للعالم فاعل، ويلزم أن يعرض في هذا الفاعل شكوك، يزعم ابن رشد بأنه ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنها.

وتتمثل هذه الشكوك العارضة لفاعل العالم على ما يرى ابن رشد، في أنه لا يمكن اعتبار الخالق حادثًا أو قديمًا على مذهب الأشاعرة في الاستدلال، (أما كونه محدثًا فلأنه يفتقر إلى محدث، وذلك المحدث إلى محدث، ويمر الأمر إلى غير النهاية، وذلك مستحيل. وأما كونه أزليًا فإنه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزليًا، فتكون المفعولات أزلية، والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقًا بفعل حادث، وأيضًا إن كان الفاعل حينًا يفعل، وحينًا لا يفعل، وجب أن تكون هنالك علة صيرته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى فيسأل أيضًا في تلك العلة مثل هذا السؤال، وفي العلة مثل السؤال، وفي علة العلة، فيمر إلى غير النهاية)[٢].

والحقيقة أن هذا الاعتراض لا يرد على الأشاعرة، وبيان ذلك من وجوه:

١- وهو أن دليل الحدوث يثبت عندهم صانع العالم فقط، أما إثبات قدمه ونفي حدوثه فهذا أمر آخر تناوله الأشاعرة في مباحث منفردة للتدليل على صفاته تعالى، ومع كل فإنهم استشعروا هذا الاعتراض وحاولوا غلق بابه فدمجوا بين إثبات صانع العالم وكونه قديمًا، وقالوا: (إذا ثبت أن للعالم صانعًا صنعه، ومحدثًا أحدثه، فيجب أن يعلم أنه لا يجوز أن يكون مشبهًا للعالم المصنوع

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٣٥، بتصرف بسيط.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٣٦.

المحدث؛ لأنه لو جاز ذلك لم يخلِ: إما أن يشبهه في الجنس، أو في الصورة، ولا يجوز أن يكون مشبهًا له في الجنس؛ لأنه لو أشبهه في الجنس لجاز أن يكون محدثًا كالعالم المحدث، أو يكون العالم قديمًا مثله، لأن حقيقة المشتبهين المتجانسين: ما سد أحدهما مسد الآخر وناب منابه، وجاز عليه ما يجوز عليه، ولا يجوز أن يكون يشبه العالم في الصورة لأن حقيقة الصورة هي الجسم المؤلف، والتأليف لا يكون إلا من شيئين فصاعد؛ ولأنه لو كان صورة لاحتاج إلى مصور صوره، لأن الصورة لا تكون إلا من مصور على ما قدمنا بيانه، وقد بين ذلك تعالى بأحسن بيان فقال تعالى: «أفمن يخلق كمن لا يخلق..

وإذا ثبت أن صانع الموجودات ومحدثها لا يجوز أن يكون يشبهها، فيجب أن تعلم أن محدث العالم قديم، أزلي لا أول لوجوده. ولا آخر لدوامه. والدليل على صحة ذلك: أنه لو لم يكن قديمًا كما ذكرنا لكان محدثًا، ولو كان محدثًا لاحتاج إلى محدث أحدثه؛ لأن غيره من الحوادث إنما احتاجت إلى محدث لأنها محدثة. ولو كان ذلك كذلك لاحتاج كل محدث إلى محدث آخر، إلى ما لا نهاية له ولا غاية، ولما بطل ذلك صح كونه قديمًا أزليًا)[1].

٢- وهو خاص بما ذهب إليه ابن رشد بنفي الأزلية بناء على أن فعل الفاعل يستلزم مفعوله، بمعنى أنه إذا كان فعل الفاعل قديمًا كان المفعول قديمًا، وإذا كان الفعل حادثًا كان المفعول كذلك حادثًا، فهذا لا يلزم الأشاعرة؛ إلا إذا ذهبوا إلى أن الفاعل علة تامة، وأنه موجب بالذات وليس فاعلا بالاختيار، وأن إيجاد العالم على هذا النظام من لوازم ذاته تعالى ولا يجوز انفكاك العالم عن الذات وإلا لزم التعطيل، أو أن الفعل واسطة في الوجود بين الله ومخلوقاته على ما قال الفلاسفة[2]، والأشاعرة لا يقولون بذلك، بل يقولون إن جميع الممكنات

(١) الباقلاني: الإنصاف ص٢٨، ٢٩، وفخر الدين الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي ١/ ٢١٥، والشريف الجرجاني: شرح المواقف ٨/ ٧.

(٢) يقول ابن سينا: (فواجب الوجود واحد لا يشاركه في رتبته شيء فلا شيء سواه واجب الوجود، وإذ لا شيء سواه واجب الوجود فهو مبدأ وجوب الوجود لكل شيء ويوجبه إيجابًا أوليًا أو بواسطة). ابن سينا: الشفاء، تحقيق: آية الله حسن زادة الآملي، الناشر: مركز النشر التابع =

تستند إلى الله تعالى الفاعل المختار بغير واسطة[١].

كما أن الأشاعرة مع قولهم بقدم الباري تعالى ذهبوا إلى أن ذلك لا يستلزم قدم مفعولاته، وذهبوا إلى أن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة بواسطة التعلق الصلوحي القديم والتنجيزي الحادث للإرادة والقدرة بسبق علمه تعالى، وفي الوقت ذاته بينوا أن هذه التعلقات ليست أمورا وجودية، بل معاني اعتبارية زائدة على صفاته ثابتة بين الفاعل والمفعول؛ حتى لا يلزمهم أن الله تعالى يفعل بواسطة أو بآلة، بل يفعل سبحانه لمجرد تعلق إرادته الأزلية وقدرته التامة بالفعل، ولا مانع حينئذ من كون الإرادة الأزلية قد تعلقت بتخصيص أمر بعد تخصيص غيره، أو كون القدرة التامة تعلقت بإحداث أمر بعد إحداث غيره، ولا يلزم عندئذ قدم المفعول أو حدوث الإرادة والقدرة؛ إذ إن الصفات (عبارة عن نسب مخصوصة بين ذات الباري ومفعولاته تعالى، وإذا كان الأمر كذلك، فكونه تعالى عالمًا بالمعلومات الكثيرة أو مريدًا لها أو قادرًا على إحداثها، يقتضي أن يحصل لذاته نسب كثيرة، وهذا لا يقدح في وحدة الذات ولا كونها قديمة، بدليل: أن الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة، وربع الأربعة وهكذا إلى ما لا نهاية له من النسب ولم يقدح في كون الوحدة وحدة، فكذلك القول في المسألة)[٢].

٣- وهو أن ابن رشد قاضى الأشاعرة على قوانين وآراء الحكماء؛ حينما قرر بأن دليل الحدوث الذي يقضي بوجود العالم من العدم يستلزم أن يكون لفعل الله علة وسبب؛ وذلك لأن الذي يفعل حينًا وحينًا لا يفعل على ما يقتضيه دليل

= للإعلام الإسلامي، مطبعة: باقري، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، وانظر: الفارابي: مجموعة رسائل الفارابي (عيون المسائل) ص١٤٣، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ووهبة الله بن على بن ملكًا البغدادي: المعتبر في الحكمة ١/ ١٠٤، الناشر: جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، الطبعة الأولى، ١٣٥٨م.

(١) انظر: الإيجي: المواقف ١/ ١٤٣، ٤٣١، ٢/ ١١٧، والشيخ زاده أبي الفتح إسماعيل بن مصطفى الكلنبوي: حاشية الكلنبوي على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية ٢/ ١٣٤، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.

(٢) الرازي: الأربعين في أصول الدين ١/ ١٩٤،.

الحدوث، لأبد أن يكون لفعله علة رجحت إحدى الحالتين عن الأخرى وجعلتها أولى منها.

وهذا أيضًا لا يرد على الأشاعرة؛ وذلك لأن الله تعالى عندهم فاعل العالم بالإرادة والاختيار، وليس العالم من مقتضيات ذاته تعالى على ما يقول الفلاسفة، وعليه فإن هذا التصور الذي قدمه ابن رشد إنما هو في حد ذاته راجع إلى الفلاسفة الذين يرون أن علاقة الله بمخلوقاته إنما هي علاقة علة بمعلول وليس علاقة إرادة واختيار، فالله عند الأشاعرة يفعل بإرادته واختياره، وإرادته قديمة لها تعلقات متعددة بفعله، وهذه التعلقات كما مر أمور اعتبارية لا يؤدي تعلقها بالفعل إلى تغيير في الفاعل، فالله تعالى باعتبار أن له القدرة على الخلق والرزق في الأزل فهو خالق رازق، وإن كان لا مخلوق ولا مرزوق، وهو فيما لا يزال خالق رازق باعتبار تعلق إرادته وقدرته صوب الفعل بسبق علمه، وقد بين الإمام الغزالي هذا بمثال إطلاق صفة القطع على السيف، قائلًا: (إن السيف في الغمد يسمى صارمًا، وعند حصول القطع به يسمى صارمًا أيضًا، فالسيف في الغمد صارم بالقوة، والسيف عند حصول القطع صارم بالفعل، وكذلك الحال بالنسبة إلى الخالق الرازق الجواد، هذه أسماء تصدق على الله في الأزل، فقدرة الله وإرادته تتعلق بالخلق والإيجاد أزلًا أبدًا ولكل الممكنات، فعندما تتحقق عملية الخلق بالفعل لم يكن قد تجدد أمر في الذات، بل كل ما يشترط لتحقق فعل الخلق موجود في الأزل ويتحقق فعل الخلق عند إيجاد المخلوق أو الشيء)[1].

ثانيًا- نقد ابن رشد لأدلة ثبوت الجوهر الفرد عند الأشاعرة:

إذا كان ابن رشد قد تشكك في السابق في النتائج المترتبة على دليل الحدوث لكونه مبنيًا عند الأشاعرة على ثبوت الجوهر الفرد، فإنه هنا يوجه سهام النقد إلى أدلة الأشاعرة على إثبات الجوهر الفرد نفسه، ويرى أن في أدلتهم عليه

(١) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص١٠١، وانظر: د. محمد عبد الفضيل القوصي: هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد ص٢٣، الناشر: دار البصائر، مدينة نصر - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م، د. سعيد فوده: موقف ابن رشد من المتكلمين ص١٣٢.

شكًا ليس باليسير إزالته؛ (وذلك أن وجود جوهر غير منقسم، ليس معروفًا بنفسه، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند، وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها، وإنما ذلك لصناعة البرهان، وأهل هذه الصناعة قليل جدًا)[١].

ثم يورد ابن رشد أدلة الأشاعرة على ثبوت الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، قائلًا: (والدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباته هي خطابية في الأكثر، وذلك أن استدلالهم المشهور في ذلك هو أنهم يقولون: إن من المعلومات الأوَل أن الفيل، مثلًا، إنما نقول فيه إنه أعظم من النملة من قِبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة، وإذا كان ذلك كذلك فهو مؤلف من تلك الأجزاء، وليس هو واحدًا بسيطا، وإذا فسد الجسم فإليها ينحل، وإذا تركب فمنها يتركب)[٢].

وما صوره ابن رشد لدليل الأشاعرة على إثبات الجوهر الفرد صحيح وهو المشهور عند الإمام أبي بكر الباقلاني[٣]، وهو قائم على أن كون الأجسام متفاوتة في الحجم فمنها الصغير والكبير، وهي في ذاتها مؤلفة من أجزاء منها تتركب وإليها تنحل، فالفيل ليس واحدا صحيحا، بل مركب من أجزاء أو وحدات أولية، والأشاعرة عامة متفقون كما يقول الإمام الجويني: (على أن الأجسام تتناهى في تجزئتها حتى تصير أفرادًا، وكل جزء لا يتجزأ فليس له طرف واحد شائع لا يتميز، وإلى ذلك صار بعض المتعمقين في الهندسة وعبّروا عن الجزء بالنقطة وقالوا بأن النقطة لا تنقسم)[٤].

وابن رشد يرفض هذا الافتراض من الأشاعرة، ويرى أن الأجسام قابلة للانقسام إلى ما لا نهاية له من الأجزاء، ثم يتعرض لمناقشة دليل الأشاعرة، قائلا: (وهذا الغلط إنما دخل عليهم من شَبَهِ الكمية المنفصلة بالمتصلة، فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة، وذلك أن هذا إنما يصدق في العدد؛

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٣٨.
(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.
(٣) الباقلاني: تمهيد الأوائل ص٣٧.
(٤) الجويني: الشامل ص١٤٣.

أعني أن نقول: إن عددًا أكثر من عدد من قِبَل كثرة الأجزاء الموجودة فيه، أعني الوحدات، وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه، ولذلك نقول في الكم المتصل: أنه أعظم وأكبر، ولا نقول إنه أكثر وأقل. ونقول في العدد: إنه أكثر وأقل، ولا نقول أكبر وأصغر، وعلى هذا القول -أي القول بالجوهر الفرد- فتكون الأشياء كلها أعدادًا ولا يكون هنالك عِظَم متصل أصلًا، فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها، ومن المعروف بنفسه أن كل عظَم فإنه ينقسم بنصفين، أعني الأعظام الثلاثة التي هي الخط والسطح والجسم، وأيضًا فإن الكم المتصل هو الذي يمكن أن يعرض عليه في وسط نهاية يلتقي عندها طرفا القسمين جميعًا، وليس يمكن ذلك في العدد)[1].

وهذا البرهان الذي أقامه ابن رشد لبطلان الجوهر الفرد قائم على التفرقة والتميز بين الكميات المتصلة والمنفصلة، فالكم المتصل عنده عبارة عن وحدات بسيطة لا تتركب من وحدات أبسط منها كالخط والسطح وسائر الأشكال الهندسية المعروفة، أما الكم المنفصل فهو كالأعداد التي تتكون من وحدات بسيطة وتتكون هذا الوحدات من وحدات أبسط منها[2].

وعلى أساس هذه التفرقة بين الكم المتصل والكم المنفصل يرفض ابن رشد فكرة الجوهر الفرد، فإن صناعة علم العدد غير صناعة الهندسة عنده، فالأول انفصالي والآخر اتصالي، ونظرًا لاختلاف علم الجبر الذي يختص بدراسة الأعداد عن علم الهندسة، فقد ذهب ابن رشد إلى رفض القول بفرضية الجوهر الفرد، فالهندسة تصف الخطوط والسطوح والحجوم، وهذه كلها أعيان متصلة؛ لأن الخط يحتوي بحسب التعريفات الهندسية الأساسية على ما لانهاية له من

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٣٨.

(٢) عرفت الرياضيات قديمًا بأنها: «علم المقدار المتصل والمنفصل» أو أنها علم الكم، وعليهذا كان ينظر إلى الحساب والجبر على أنهما يتناولان دراسة الأعداد والعمليات عليها، وإلى الهندسة على أنها مختصة بدراسة النقط والخطوط والأسطح والأحجام والعلاقات بينها.
انظر: جيرار جهامي، سميح دغيم: الموسوعة الجامعية لمصطلحات الفكر العربي ٢/ ٣٣٤٥، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦.

النقاط، والسطح كذلك يمكن أن نخط عليه ما لانهاية له من الخطوط والحجم يمكن تأليفه من ما لانهاية له من السطوح المتلاصقة، بينما تصف صناعة العدد الأجزاء المنفصلة، كأن يكون لدينا عدد معلوم من التفاح مثلًا، فهذه كلٌ منها واحد صحيح لكنها أعيان منفصلة لكل منها مقداره[1].

وابن رشد يرى أنه على قول الأشاعرة بالجوهر الفرد الذي يترتب عليه التجزئة والانفصال، أنه لا يكون هناك عظيم متصل أصلًا؛ وذلك لأن الأشياء كلها ستنقلب إلى أعداد تتجزأ، وعليه تكون صناعة الهندسة صناعة عددية، أي أن الماهيات والصفات الهندسية ستصبح صفات عددية وليست أعيانًا متصلة.

هكذا يمنع ابن رشد ثبوت الجوهر الفرد بناء على أن ثبوته يستلزم انقلاب الكميات المتصلة إلى كميات منفصلة، حتى تصبح كلها كميات منفصلة ولا يبقى شيء من الأجسام إلا ويتجزأ وينفصل.

والحقيقة أن علم الفيزياء ظل مساندا لقول ابن رشد لزمن طويل، فقد قامت علوم الفيزياء القديمة على مبدأ الاتصال وأن الأشياء تتجزأ إلى أجزاء غير متناهية، إلى أن جاء القرن العشرون وأثبتت الفيزياء الحديثة العكس ورجحت كفة الأشاعرة والمتكلمين عامة في وجود الجوهر الفرد، (فإن البنية الذرية المعتمدة للمادة والطاقة نفسها حولت التعبير الكمي المتصل إلى تعبير عددي منفصل، وليس المقصود بهذا التحول في البنية تجزئة الجسم الواحد إلى أجزاء منفصلة وحسب، بل إن القول بذرية الكميات الفيزيائية التي كان معروفًا كونها متصلة كالطاقة والزخم الزاوي والشحنة قد أدى إلى أن تصبح الأشياء كلها أعدادًا، وليس من عظم متصل أصلًا، وفعلا فقد صارت صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها، فاليوم تتعامل مع الفيزياء الذرية مع مدارات الإلكترونات ليس بدلالة أشكالها الهندسية بل بدلالة ما يسمى الأعداد الكمية، فلا نقول أن مدار الإلكترون هو دائري بل نقول أن عدده الكمي هو كذا، ولا نقول أنه بيضوي

(١) انظر: د. محمد باسل الطائل: نقد ابن رشد لمذهب الذرية عند المتكلمين ص١١، قسم الفيزياء، جامعة اليرموك - الأردن، ٢٠١٩م.

بل نقول أنه عدده الكمي هو كذا، وهكذا لغيرها . . . إذ تحولت صناعة الهندسة في البنية الذرية إلى صناعة العدد)[١].

فالفيزياء القديمة وإن دعمت ابن رشد في مقالته، إلا أنه من الإنصاف الآن بعد أن أمكن تحويل الكميات المتصلة إلى كميات منفصلة وسار يعبر عنها بالانفصال والتجزئة المتمثلة في الأعداد حتى أصبحت الهندسة تعبر عن ماهيات وصفات عددية رغم حقيقتها العينية، فإن هذا يقتضي أن يقال: إن رؤية الأشاعرة والمتكلمين عامة في وجود الجوهر الفرد هي الأولى بالقبول؛ حيث إن هذا المبدأ على عموميته هو الرؤية الأصح علميًا لتركيب العالم، وقد ظهر من أمر الفيزياء الحديثة كثير من الظواهر التي تترتب على القول بالتجزئة المحدودة، مما يعضد صحة هذا المبدأ[٢].

هذا ومع التسليم لابن رشد بصحة ما ذهب إليه من بطلان هذا الدليل، فإن هذا لا ينفي المدلول -الجوهر الفرد- خاصة إذا استند الأشاعرة على بعض أدلة أخرى غير هذا الدليل تثبت وجود الجوهر الفرد[٣]، ثم إنه على القول بنفي نظرية الجوهر الفرد فإن دليل الحدوث يظل قائمًا؛ إذ إن صحة دليل الحدوث غير مشروطة بوجود الجوهر الفرد؛ وذلك لأن الدليل في حد ذاته قائم على مجرد تغير الحوادث، واستحالة استمراريتها إلى ما لا نهاية له في الأزل، ولقد صرح الإمام السعد بأن دليل الحدوث غير متوقف على الجوهر الفرد، كما نقل عن الإمام الرازي توقفه في إثباته -لضعف أدلة الإثبات والنفي- مع عدم توقفه في

---

(١) المصدر السابق ص١٢، و د. عبد الرحمن بدوي: الحضور والغياب دراسة نقدية ٥٧-٦٤، الناشر: دار الأنوار - سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

(٢) انظر: د. محمد باسل الطائل: نقد ابن رشد لمذهب الذرة عند المتكلمين ص١٢.

(٣) من الأدلة التي أوردها الإمام الشهرستاني على وجود الجوهر الفرد أيضًا ولم يتعرض لها ابن رشد بالنقد: (أن كل ما حصره الوجود في جسم وكان قابلا للنهاية فهو متناه ضرورة وما لا يتناهى لا يتصور وجوده سواء كان له ترتيب وضعي أو طبيعي أو لم يكن). الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٢٥٨، وقد ذهب الإمام السعد أن: (أقوى أدلة إثبات الجزء أنه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه إلا بجزء غير منقسم، إذ لو ماسته بجزأين لكان فيها خط بالفعل، فلم تكن كرة حقيقية على سطح حقيقي). التفتازاني: شرح العقائد النسفية ص٢٤.

إثبات حدوث العالم، حيث إن مطلق التغير كاف في إثبات حدوثه، أما الجوهر الفرد فإنه بجانب اعتمادهم بالعرض عليه في إثبات حدوث العالم، فإنهم قالوا به في الأصل (نجاةً عن كثيرٍ من مقولات الفلاسفة مثل إثبات الهيولى والصورة المؤدِّي إلى قدم العالم ونفي حشر الأجسام وكثير من أصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتئام عليها)[١].

وعلى أي حال فإن دليل الحدوث وإن اشتهر عند كثير من متقدمي الأشاعرة، وكان هو العمدة في الاستدلال على وجود الله تعالى، فإن المتأخرين لما وجدوا فيه من التطويل والمؤن الكثيرة عدلوا عنه إلى غيره من مسالك الإمكان المختصرة[٢]، وهذا ليس لضعف في الدليل وإنما للمناقشات والاستدلالات الكثيرة التي تحتاجها مقدماته، ولعل نقد ابن رشد ومآخذه على الدليل كانت أحد الأسباب وراء عدول متأخري الأشاعرة عن الدليل إلى غيره.

نقد ابن رشد لدليل الإمكان عند الأشاعرة:

يعتبر الإمام الجويني أول من استنبط طريقة الإمكان في الاستدلال على وجود الله تعالى، وذلك في كتابه المعروف بالعقيدة النظامية، وطريقة الإمكان هذه هي الطريقة المعتمدة والأشهر في الاستدلال عند الفلاسفة، إلا أن الجهة منفكة بين استخدام الأشاعرة واستخدام الفلاسفة لها، فالمتكلمون يجعلون علة احتياج العالم إلى صانع هي الحدوث وحده هذا عند المتقدمين، أو الإمكان لكن بشرط الحدوث عند المتأخرين، ومن هنا لم يقل أحد من المتكلمين بقدم الإمكان ولا بقدم العالم[٣]، أما الفلاسفة فإنهم قالوا بقدم الإمكان، وجعلوه وحده علة

(١) انظر: المصدر السابق ص٢٥.

(٢) يقول الإمام الإيجي واصفًا أحد مسالك الإمكان في الاستدلال على وجود الله تعالى: (وفي هذا المسلك طرح لمؤن كثيرة كما ترى). الإيجي: المواقف ٨/٣، والإمام الإيجي يقصد من هذا أن ما كان في مسلك الحدوث من الاحتياج إلى إثبات حدوث العالم وإمكانه، وما يتوجه عليه من الأسئلة والأجوبة عنها، فإنه يسقط في مسلك الإمكان. انظر: الجرجاني: شرح المواقف ٧/٨.

(٣) انظر: الشريف الجرجاني: شرح المواقف ٤/٨، وابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين ص١٦٨.

احتياج العالم إلى صانع حتى يتسنى لهم إثبات قدم العالم، وذلك لأنهم قالوا) أن الله متشابه الأحوال في كل شيء، فلا يعرض له تغير الأحوال وتبدل الشئون، فإذا كان خالقًا، وجب أن يكون الخلق شأنه أزلًا وأبدًا، وإذا كان غير خالق، وجب أن يكون عدم الخلق شأنه أبدًا وأزلًا)[١].

وقد صور ابن رشد مسلك إمام الحرمين هذا وقام بالرد عليه، قائلًا: (وأما الطريقة التي استنبطها أبو المعالي في رسالته المعروفة بالعقيدة النظامية، ومبناها على مقدمتين، إحداهما أن العالم، بجميع ما فيه، جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه، حتى يكون من الجائز مثلًا أصغر مما هو أو أكبر مما هو أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه، أو عدد أجسامه غير العدد الذي هي عليه، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها، حتى يمكن في الحجر أن يتحرك إلى فوق، وفي النار إلى أسفل، وفي الحركة الشرقية أن تكون غربية، وفي الغربية أن تكون شرقية. والمقدمة الثانية: أن الجائز محدث وله محدث أي فاعل صَيَّره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر)[٢]، وابن رشد اعترض على كلتا المقدمتين، وتوضيح اعتراضه على النحو الآتي:

اعتراض ابن رشد على المقدمة الأولى:

يقول ابن رشد: (فأما المقدمة الأولى فهي خطابية، وفي بادئ الرأي، وهي: أما في بعض أجزاء العالم فظاهرٌ كذِبُها بنفسه، مثل كون الإنسان موجودًا على خِلقة غير هذه الخِلقة التي هو عليها، وفي بعضه الأمر فيه مشكوك، مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية)[٣].

وابن رشد هنا يرفض كون العالم بجميع ما فيه ممكنا، ويرى أن بعضه قد يكون ممكنًا، والبعض الآخر قد يكون واجبًا لا يمكن غيره، وهذا الاعتراض من ابن رشد يترتب عليه عدة أمور فاسدة:

---

(١) انظر: ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ٢/ ٨٢.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٤٤.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١١٤.

الأمر الأول: مشاركة بعض الموجودات في صفات الخالق، إذ معروف أن الموجودات تنحصر في الواجب والممكن، والواجب هو القائم بنفسه والذي لا يحتاج إلى غيره[١]، فلو كانت بعض الموجودات واجبة لشاركت الذات الإلهية في صفاته.

الأمر الثاني: أن الموجودات التي فرض ابن رشد وجوبها واستحالة إمكانها تجعل من الباري موجبًا بالذات وليس فاعلًا بالاختيار؛ وذلك لأنها على هذا الافتراض فإنها ستكون من لوازم ذاته لا تنفك عنه.

الأمر الثالث: قول ابن رشد بوجوب بعض الموجودات على ما هي عليه مع عدم إمكان غيرها، يؤصل لفكرة حتمية الكون التي تقوم على أن كل موجود من موجودات الطبيعة محتوم بعلل سابقة، وأنه لابد من وجود علاقات ضرورية ثابتة في الطبيعة، توجب أن تكون كل ظاهرة مشروطة بما يتقدمها أو يصاحبها من الظواهر الأخرى، وأن كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة مقيدة بشروط توجب حدوثها اضطرارا لا يمكن أن تتخلف عنها[٢]، وهذا ما أنتجته فلسفة ابن رشد القائمة على أن (الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود، لا تخل في ذلك، بحسب ما قدرها بارئها عليه، وأن إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج؛ لأنها مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج، وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة، فهو ضرورة محدود مقدر)[٣].

اعتراض ابن رشد على المقدمة الثانية:

يقول ابن رشد: (أما القضية الثانية، وهي القائلة إن الجائز محدث، فهي مقدمة غير بينة بنفسها، وهو مطلب عويص، ولن تتبين حقيقته إلا لأهل صناعة البرهان، وهم العلماء الذين خصهم الله تبارك وتعالى بعلمه، وقرن شهادتهم

---

(١) انظر: ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ٣/١٩، ٢٠، ٢١.

(٢) انظر: د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي ١/٤٤٣.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٢٧.

بشهادته وشهادة ملائكته)[١].

وما ذهب إليه ابن رشد من أن هذه المقدمة غير بينة بنفسها صحيح، بمعنى أنها ليست من قبيل البديهي الجلي الذي لا يحتاج إلى استدلال، ولا من قبيل البديهي الخفي الذي يحتاج إلى تنبيه، لذا فإن الإمام الجويني قد استدل عليها بدليل منطقي مفاده:

١- أن الجائز لابد له من مخصص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثاني.

٢- أن هذا المخصص لا يكون إلا مريدًا.

٣- أن كل ما هو موجود عن الإرادة فهو حادث.

ثم بين الإمام الجويني كون الجائز لا يكون إلا عن إرادة، أي عن فاعل مختار مريد، من قبل أن (مقتضى العالم لا يخلو إما أن يكون موجبًا من غير إيثار واختيار -أي من فعل الطبيعة- وإما أن يكون مؤثرا مختارا، فإن كان موجبًا من غير إيثار كان ذلك مستحيلًا؛ فإن الموجب الذي لا يؤثر يستحيل أن يقتضي شيئًا دون مماثلة، وهذا يتضح بأن نضرب فاسد مذهب الطبائعي مثلًا فنقول: إذا قال من ينتحل القول بآثار الطبائع: إن دواء مخصوصًا يجذب المرة الصفراء دون غيرها من الأخلاط، يستحيل عنده أن يجذب جزءا من المرة من القطر، ولا يجذب جزءا آخر في مثل ذلك القطر بعد ذلك المجذوب مع ارتفاع الموانع واستواء الأحوال)[٢].

وهذا يعني أن الطبيعة لا يصح أن يوجد عنها أحد الجائزين المماثلين، أي أنها لا تفعل المماثل دون مماثله، بل تفعلهما معًا، أما الإرادة فإنها تخصص أحد المتماثلين دون الآخر، وما تخصص عن إرادة واختيار لابد أن يكون حادثًا.

وابن رشد يرفض استدلال الإمام الجويني على هذه المقدمة، معارضًا ما ذهب إليه من أن الإرادة لا يكون عنها إلا مراد محدث، ويرى أن (ذلك شيء غير

(١) المصدر السابق ص١٤٦.

(٢) الجويني: العقيدة النظامية ص١٧.

بين، وذلك أن الإرادة التي بالفعل، فهي مع فعل المراد نفسه، لأن الإرادة من المضاف، وقد تبين أنه إذا وجد أحد المضافين بالفعل وجد الآخر بالفعل، مثل الأب والابن، وإذا وجد أحدهما بالقوة وجد الآخر بالقوة، فإن كانت الإرادة التي بالفعل حادثة فالمراد ولا بد حادث بالفعل وإن كانت الإرادة التي بالفعل قديمة فالمراد الذي بالفعل قديم، وأما الإرادة التي تتقدم المراد فهي الإرادة التي بالقوة، أعني التي لم يخرج مرادها إلى الفعل، إذ لم يقترن بتلك)[١].

وهنا أيضًا يحاكم ابن رشد الأشاعرة على طريقة الحكماء؛ حيث جعل علاقة الإرادة بالفعل علاقة تلازم وعلة مع معلول، فإذا كانت الإرادة حادثة وجب إن يكون المراد محدثا، وإذا كانت قديمة كان المراد كذلك؛ وهذا واضح في تصريحه بأن الإرادة من المتضايفات، ومعلوم أن المتضايفين هما اللّذان وجوداهما معًا لذاتيهما مثل الأبوّة والبنوّة، واليمين واليسار، والشرق والغرب، فإنّه لا يتقرّر للواحد منهما لذاته ثبوت إلّا عند ثبوت الثاني سواء كانا في الذّهن أو في الخارج، يقول ابن سينا: (فإنهما بما هما ذاتيان ليس يلزم فيهما خاصية التقدم والتأخر، وبما هما متضايفان علة ومعلول فهما معًا، وأيهما كان بالقوة فكلاهما كذلك، وإن كان أحدهما بالفعل فكلاهما كذلك)[٢].

والأشاعرة لا يقولون بأن الإرادة مع المراد من المضاف، بل الإرادة عندهم صفة قديمة ولا يلزم من قدمها قدم المراد؛ ولا يلزم من تعلقها بالحوادث حدوثها؛ وذلك لأن تعلقها بالحوادث تعلق اعتباري وليس وجوديًا على ما مر.

فإن ما يقوله ابن رشد إذن إنما هو عائد إلى مذهب الفلاسفة الذين جعلوا العلاقة بين الله ومخلوقاته علاقة تضايف وعلة ومعلول، حتى لزمهم من ذلك نفي الإرادة والاختيار عن الباري تعالى، وإثبات الإيجاب الذي هو لزوم العالم لذاته وعدم تخلفه عنها، أما الأشاعرة فليس هناك تلازم عندهم في علاقة الله

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٤٧.

(٢) ابن سينا: النجاة ص٢٧٨، والآمدي: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين ص١١٢، تحقيق: د. حسن الشافعي، الناشر: مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، وفخر الدين الرازي: شرح الإشارات والتنبيهات ١/١٢٦.

بمخلوقاته، فالله تعالى على ما المعروف في أصول المذهب الأشعري (يصح منه إيجاد العالم وتركه، دون أن يلزم ذاته فعل ولا ترك)[١].

البدائل المطروحة في الاستدلال على وجود الله تعالى عند ابن رشد:

بعد الانتقادات التي قدمها ابن رشد لأدلة الأشاعرة على وجود الله[٢]، ورفضه لطرق المتصوفة وأهل الظاهر، فقد ذكر الأدلة والبدائل في الاستدلال على وجوده تعالى، والتي يرى أنها الأقوى والأقرب لروح الشرع، إذ يقول: (فإذا تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرهم إلى الإقرار بوجود الباري ﷻ، فما هي الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها، واعتمدها الصحابة رضوان الله عليهم؟ قلنا: الطرق التي نبه الكتاب العزيز عليها، ودعا الكل من بابها، إذا استقرئ الكتاب العزيز، وجدت تنحصر في طريقتين)[٣]، هما:

أولًا- دليل العناية: ومفاده عند ابن رشد، أن عناية الله مرتبطة بكل شيء، وأن خلق العالم على هذا التناسق والترتيب يدل دلالة واضحة على هذه العناية، وهذه العناية تدل أولًا وأخيرًا على وجوده تعالى، يقول ابن رشد: (الطريقة الأولى: الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها)[٤].

وقد بين ابن رشد أن طريقة العناية هذه مبنية على أصلين:

---

(١) الإيجي: المواقف ٣/٧٩.

(٢) نقد ابن رشد عائد أيضًا إلى المعتزلة؛ وذلك لأن طريقتهم واحدة في الاستدلال على وجود الله تعالى يشهد بذلك مؤلفاتهم، وابن رشد نفسه حينما اعتذر عن حكاية مذهب المعتزلة بالتفصيل في الاستدلال على وجود الله لعدم وصول مؤلفاتهم إلى الأندلس، إذ يقول: (وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طريقتهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية). ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٤٩، وانظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٦٥.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٥٠، بتصرف يسير.

(٤) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٥٠.

الأصل الأول: أن جميع الموجودات التي في الكون موافقة لوجود الإنسان، وهذا الأصل نظري يحصل اليقين به (باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان، وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له، والمكان الذي هو فيه أيضًا وهو الأرض، وكذلك تظهر أيضًا موافقة كثير من الحيوانات له والنبات والجماد وجزئيات كثيرة مثل الأمطار والأنهار والبحار، وغير ذلك . . .)[١].

الأصل الثاني: أن هذه الموافقة، هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد[٢].

ثانيًا- دليل الاختراع: وتقوم فكرته على نظر الإنسان فيما حوله من الموجودات، وكيف أنها على درجة من الدقة والإحكام، وأن هذه الدقة التي وجدت عليها لم تكن محض صدفة، بل لابد لها من صانع أنشأها وأوجدها، يقول ابن رشد: (والطريقة الثانية: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل)[٣] [٤].

وقد بين ابن رشد أيضًا أن هذه الطريقة مبنية على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس:

---

(١) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤) لابن رشد دليل فلسفي آخر غير هذين الدليلين يعرف بدليل الحركة، خلاصته: أن العالم بكل ما فيه متحرك، ولابد من محرك لهذا العالم يرجع إليه سبب وجوده بعد عدمه، يتصف بأنه لا يتحرك وليس ماديا وهو الله، إلا أنه يرى أنه دليل خاص بالعلماء ولا يتمشى مع العوام، أما دليل الاختراع والعناية فإنهما يفرضان نفسيهما بقوة على تفكير الإنسان سواء كان عالمًا أم جاهلًا.
انظر: ابن رشد: تهافت التهافت ص٤٣٦، تقديم وتحليل: د. محمد عابد الجابري، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، وابن رشد: مناهج الأدلة ص١٥٠، د. محمود قاسم: الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد ص٧٩، ٨٢، الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، بدون سنة نشر.

الأصل الأول: أن هذه الموجودات مخترعة، وهذا الأصل نظري أيضًا يعرف استدلاله من خلال التأمل في حال النباتات والجمادات والسموات والأرض (فإنا نرى أجسامًا جمادية ثم تحدث فيها الحياة، فنعلم قطعًا أن ههنا موجدًا للحياة ومنعما بها . . . أما السموات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفتر، أنها مأمورة بالعناية بما ههنا ومسخرة لنا، والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره بالضرورة)[١].

الأصل الثاني: وهو أن كل مخترَع فله مخترِع.

ومن هذين الأصلين يصح أن للموجودات فاعلًا مخترعًا لها[٢].

فابن رشد يرى أن هذين الدليلين هما دليلا الشرع، وأن الآيات المنبهة على الأدلة المفضية إلى وجود الصانع جل شأنه في الكتاب العزيز منحصرة في هذين الجنسين من الأدلة؛ وذلك لأن الآيات القرآنية في هذا المعنى على ثلاثة أنواع، إما آيات تتضمن التنبيه على دليل العناية، مثل قول الله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ۝٦ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ۝٨ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ۝٩ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا﴾ [النبأ: ٦-٩]، وأما الآيات التي تتضمن دلالة الاختراع فقط، مثل قول الله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥ خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ ۝٦ يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ [الطارق: ٥-٧]، أما الآيات التي تجمع الدلالتين فمثل قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢].

هذا وقد ذهب كثير من المفكرين المعاصرين إلى أن خير ما قدمته المدرسة الفلسفية من أدلة على وجود الله دليلا الاختراع والعناية اللذان استنبطهما ابن رشد من آيات القرآن الكريم وعنى بعرضهما في صورة واضحة قريبة للعقول والقلوب[٣].

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٥١.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) انظر: د. حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص١٧٨، و د. عاطف العراقي: =

المطلب الثالث

نقد الدكتور/ حسن حنفي لأدلة وجود الله عند الأشاعرة

من ناحية أنسنة العقيدة وتحويل علم الكلام من كونه علمًا إلهيًا إلى كونه علمًا إنسانيًا، يدخل الدكتور/ حسن حنفي لنقد أدلة وجود الله عند الأشاعرة، مستعينًا بما تأصل في فكره من أن علم الكلام علم مقلوب تمركز حول الله وصفاته بدلًا من أن يتمركز حول الإنسان، ذاهبًا إلى أن ما ألحقه الأشاعرة بالله من إثبات ذات وصفات هي في حقيقتها للذات الإنسانية وصفاتها، ويرى حنفي أن الوعي بوجود إله إنما هو وعي خالص للإنسان، وأن الإله لما كان تعبيرًا عن الإنسان الكامل، فإن براهين وجود الله إنما هي في الأصل تعبير عن الوعي الخالص بالإنسان[1]، وعلى هذا الأساس قدم الدكتور/ حسن حنفي نقده لأدلة وجود الله عند الأشاعرة.

نقد الدكتور/ حسن حنفي لدليل الحدوث عند الأشاعرة:

يرى الدكتور/ حسن حنفي أن دليل الحدوث ما أن وصل إلى الأشاعرة إلا وتفصلت مقدماته وتشعبت وكثرت عيوبه، يأتي بعضها من شهادة الحس، وبعضها من مسلمات دينية، ومجموعة ثالثة تعبر عن نظرة تدميرية للعالم، ورابعة لإثبات عجز الإنسان[2]، وتفصيل ذلك عنده على النحو الآتي:

= المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص٦٧، د. مراد وهبة: حوار حول ابن رشد ص١٠٧، الناشر: المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

(١) انظر: د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/٥.

(٢) المصدر السابق ٢/١٦.

أولًا- العيوب الطارئة على دليل الحدوث بشهادة الحس:

يذهب الدكتور/ حسن حنفي إلى أن دليل الحدوث الذي يقوم على تقسيم الموجودات إلى جواهر وأعراض، وحدوث الجواهر بناء على حدوث الأعراض التي لا تخلو منها، ومن ثم إثبات مُحدِث لها هو الله، ضرورة أن كل مُحدَث يحتاج إلى محدِث، إنما هو دليل خاطئ؛ وذلك لأن شهادة الحس على أن دليل الأشاعرة يستلزم نفي الجواهر كلية لا على أنه يثبت حدوثها، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (إن إثبات حدوث الأعراض أسهل بكثير من إثبات حدوث الجواهر؛ لأن الأعراض تطرأ على الجواهر وتتوالى عليها، فالجوهر هو الثابت والأعراض هي المتغيرة، وبالتالي يصعب تصور الجواهر على أنها حادثة إلا إذا تم التوحيد بين الجوهر وأعراضه مما ينفي وجود الجوهر، كما أن موضوعات الحركة والسكون وباقي الأعراض مواضيع للعلم الخالص مثل الديناميكا، وليست مجالًا للتأمل الفلسفي الخالص كدليل على أن الأعراض حوادث والتغير كونًا وفسادًا، موضوع لعلم الحياة وليس وسيلة لإثبات فلسفي لوجود لا يتغير ولا يتطور)[1].

ومن ناحية أخرى، يذهب الدكتور إلى أن دليل الحدوث قائم على القسم الأضعف وليس الأقوى، ويعني بذلك أن بداية الدليل إنما هو ثبوت الأعراض وحدوثها، ومنها إلى ثبوت الجواهر وحدوثها، والأعراض هي القسم الأضعف، وثبوت الأقوى لا يكون عن طريق ثبوت الأضعف، يقول (وما العظمة في إثبات وجود «الله» عن طريق الأعراض والأعراض أقل القسمين قوةً وقدرةً؟ فالأعراض بداية دليل الحدوث، وكل حادث له محدث، فالدليل هنا قائم على القسم الأضعف من الجسم وهو العرض وليس على القسم الأقوى، وهو الجوهر الذي منه يبدأ دليل الجوهر الفرد، وكأننا أقمنا وجود الله على الشق الضعيف من الشيء، فقام البناء كله على ركن مائل هش، والتحول من الأعراض إلى الأكوان لإثبات وجود الله ابتداءً من الحدوث استجابةً لهذا الاعتراض، وهو أن الله

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/١٩.

لا يثبت من القسم الضعيف وهو العرض بل من القسم القوي وهو الجوهر حتى لا يتمخض الأسد فيلد فأرًا، فالأكوان أكثر التصاقًا بالجوهر منه بالأعراض، وتدل على التكوين والصلابة، في حين أن العرض يفيد الزوال والتغير والفناء)[1].

وما ذهب إليه الدكتور/ حسن حنفي هنا من إشكال إنما هو تحليل نفسي شعوري وليس تحليلًا علميًا منطقيًا؛ وذلك لأن المسألة هنا ليست مسألة مفاضلة بين القوي والضعيف، ثم طرح الجانب الضعيف وإضفاء صفات للقوي تجعله كذلك، وإنما تقاس الأمور هنا بالأدلة والبراهين المنطقية القائمة على النظر والاستدلال العقلي الصحيح، والبرهان قائم على تغير العالم لتغير مكوناته المتمثلة في الجواهر المتغيرة بتغير الأعراض التي لا تنفك عنها، هذا ما يشهد به الحس أصالة ويضبطه التفكير المنطقي القائم على مقدمات وأقيسة صحيحة، وإنما يهدم هذا أو يعارض بمثله، أعني أنه لكي تتكافأ الأدلة لابد أن يعارض البرهان بالبرهان والدليل بالدليل، وليس أن يعارض بمجرد تحليل شعوري اضطرابي نفسي قائم على نظرة فردية بناء على الحياة الشعورية للبعض.

وإذا كان الدكتور/ حسن حنفي يرى أن موضوعات الحركة والسكون والافتراق والاجتماع وسائر الأعراض، إنما هي من موضوعات العلوم الخاصة، وليست مجالًا للتأمل الفلسفي، فإن هذا يعود أيضًا إلى ما ذهب إليه من ثبوت الجواهر وعدم تغيرها وصعوبة حدوثها بناء على اتحادها مع الأعراض، فإن إثبات هذا ليس مما يرجع إلى التأمل الشعوري والحدسي كما هو الرأي عنده، لا شك أن هذا تحكمًا وتناقضًا واضحًا وقع فيه الدكتور/ حسن حنفي.

ثانيًا- التبرير الديني المسبق لدليل الحدوث:

من خطأ دليل الحدوث عند الدكتور/ حسن حنفي أيضًا أنه يقوم على تقسيم الموجودات أقساما متناهية الصغر حتى الوصول إلى جزء لا يتجزأ هو الجوهر الفرد، والتقسيم إنما هو أمر وهمي لا وجود له في الذهن ولا في

(١) المصدر السابق ٢/ ٢٥.

الواقع، ويعتبر الدكتور/ حسن حنفي أن إصرار المتكلمين وعلى رأسهم الأشاعرة على هذا التقسيم إنما هو من باب التمرير العقلي لإثبات مسلم ديني مسبق وليس من باب البحث العلمي الحر، معتبرًا أن تحليل الطبيعة بحيث تؤدي إلى الحدوث واستبعاد كل ما سواه هو في حقيقة الأمر فكر انتقائي غير علمي موجه بأحكام دينية مسبقة خاضعة للأهواء والعواطف، إذ يقول: (فالشيء لا ينقسم إلا بالوهم والافتراض والخيال، الشيء واحد، جزء واحد أو كل واحد لا ينقسم إلا افتراضًا ولا يمكن قسمته بالفعل إلى قسمين، وكل قسم إلى قسمين، فذاك يستحيل عملًا نظرًا لوجود أقسام صغيرة يصعب قسمتها حتى ولو بأساليب العلم الغربي الحديث، هو افتراض عقلي خالص لا وجود له بالفعل، قائم على إبراز مشكلة الجوهر الفرد الذي لا ينقسم، ومِنْ ثَمَّ يحتاج في تبرير وجوده إلى غيره وكأن القسمة تعدمه، فإن استعصى عليه احتاج إلى تبرير لوجوده)[1].

ويعتبر الدكتور/ حنفي أن قسمة الشيء إلى شيئين ثم قسمة كل شيء منهما إلى شيئين وهكذا، إنما هو افتراض عقلي خالص، فإن الشيء لا ينقسم إلا بالقوة، وإن انقسم يكون شيئين مختلفين، ولا يمكن القسمة بالفعل حتى يتم الوصول إلى المتناهي في الصغر (كل ذلك تمرير عقلي لمتدين يركب ذاته حتى يسمح له بإثبات جوهر فرد لا يقدر على قسمته، ومِنْ ثَمَّ يحتاج لتبرير وجوده إلى غيره، الغير عنده حل لكل المسائل إلا الذات. ولا تفهم الأمور بالرجوع إلى الذات بل بالرجوع إلى الغير وهو ما ترسب في وجداننا القومي حتى الآن بالاعتماد على الغير لا على الذات، واستبعاد الحلول الذاتية وإلقاء التبعة على الآخرين)[2].

ورغم إثبات النظريات العلمية الحديثة الجوهر الفرد في الكميات المتصلة، من خلال تحولها إلى أعداد وكميات منفصلة، إلا أنه يرى أن مجرد انقسامها وتحويلها من جزئيات كبيرة إلى جزئيات صغيرة يفقدها جوهرها الأساسي

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٤٢.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٤٣.

ويحولها إلى شيء آخر تمامًا، إذ يقول: (وما المانع أن تستمر القسمة افتراضًا إلى ما لا نهاية حتى نصل إلى المتناهي في الصغر الذي ينقسم إلى ما لا نهاية؟ فالموضوع باقٍ إلى الأبد طالما له ثقل حتى ولو تحول إلى طاقة كما هو الحال في العلم الحديث الغربي، فالطاقة لها ثقل، ولو انقسم بالفعل فإن الشيء لا يصبح شيئًا، لو انقسم الإنسان إلى نصفين فإنه لا يكون إنسانًا ولو انقسمت الشجرة إلى قسمين فإنها لا تكون شيئًا، يأخذ الشيء معنًى جديدًا ويصبح شيئًا جديدًا مخالفًا للأول، لكل شيء وحدته ومعناه وبناؤه واسمه)[1].

وهكذا يجوز الدكتور/ حسن حنفي انقسام الأجسام إلى غير نهاية، مخالفًا بمنهجه الفينومينولوجي النظريات العلمية الحديثة، ذاهبًا إلى أن التقسيم في حد ذاته يفقد الشيء أصله ويحوله إلى شيء آخر، مع العلم أن هذا ليس المعتبر في التقسيم، بل المعتبر إنما هو إثبات أن الأشياء لا يمكن أن تنقسم إلى ما لا نهاية له، بغض النظر عن إن كان هذا يخرجها من جوهرها الحقيقي أم لا.

وفي نفس السياق يرى الدكتور/ حسن حنفي أن من خطأ دليل الحدوث أيضًا أنه ينتقل من إثبات الجزء الذي لا يتجزأ إلى إثبات علته، حيث يثير الدليل بالضرورة سؤال النشأة لذلك الجزء المتناهي الصغر، وذلك عن طريق البحث عن العلة الخارجية لوجوده.

وسؤال النشأة يعتبره الدكتور/ حسن حنفي سؤالا دينيا وليس سؤالًا عقليًا باعتبار أنه يقوم على أن لكل معلول علة خارجة عنه، في حين أنه قد يكون هو سبب وجوده من نفسه، وسبب نشأته من نفسه، وأنه يمكن البحث فيه عن قوانين حركته الخاصة من أجل معرفتها والسيطرة عليها واستخدامها في الحياة العملية دون طرح سؤال النشأة (وبالتالي يكمن خطأ الدليل في الانتقال من القسمة إلى السببية، فعلى فرض الوصول إلى جزء لا يتجزأ فلماذا يستدل منه إلى أنه يحتاج لتبرير وجوده إلى غيره ... ويثبت الدليل «الله» خارج العالم، وخارج الأشياء، متقدِّمًا عليها، سابقًا لها، أفضل منها، وهي نظرة متطهرة لله تفصله عن العالم،

(١) المصدر السابق نفس الصفحة.

تجعل العالم أقل منه مرتبة مما يسهل بعدها الوقوع في التصوف والإشراق من ناحية «الله»[١].

وكما أن الفكر الديني يظهر في سؤال النشأة، فإنه يظهر أيضًا كما يقرر الدكتور/ حسن حنفي في مفاهيم القدم والحدوث، بل وفي التقابل بين الجوهر والعرض، واللاتناهي والتناهي، وفي انتقال المتكلم من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان، ومن الأمور الاعتبارية إلى الحقائق الوجودية، ومن العلم بالله بالأذهان إلى الوجود الفعلي، يقول: (فلولا إدانة العالم بالحدوث والتناهي بناءً على افتراض ديني مسبق بأن «الله» لا متناهٍ وقديم لما أمكن صياغة مقدمة مثل استحالة حوادث لا أول لها ... في حقيقة الأمر هذا فكر ديني مقلوب؛ لأن «الله» هو اللامتناهي القديم، فكان العالم هو المتناهي المحدث)[٢].

ولا شك أن هذا تجرؤ على الذات الإلهية تأصل من خلال العمل الفينومينولوجي الشعوري لدى الدكتور/ حسن حنفي، حيث بسط سيطرة الموجودات وإعمال الطبيعة وعدم التفرقة بين صفات الخالق وصفات مخلوقاته، فالله عنده لا ينفصل عن العالم وليس له سبق تقدم، وكذلك العالم لا ينفصل عن الله وليس له رتبة تأخر.

ثالثًا- دليل الحدوث وتدمير العالم وإثبات عجز الإنسان:

ويعتبر الدكتور/ حسن حنفي أن أخطر شيء في دليل الحدوث أنه يؤدي إلى تدمير العالم وضياع حق العالم والإنسان معًا؛ وذلك لأنه في نظره يقوم على التمييز بين موجود قديم وموجود حادث، وخالق قوي ومخلوق ضعيف، وهذه بدوره (يسمح لكل نظم القهر والتسلط بأن تقوم بدور «الله» الماسك بالعالم والحافظ له، فلماذا تكون «الأعراض حادثة»؟ إن الحدوث إسقاط من عواطف التأليه على الطبيعة، فينشأ من هذا الإسقاط تقليل لها في الشرف والقيمة في مقابل إثبات الأكثر قيمةً وشرفا، ليس الحدوث تصورًا للأشياء، بل هو نتيجة

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٤٣.

(٢) المصدر السابق ٢٣/ ٢.

عكسية لعواطف التأليه، وأزمة نفسية بالنسبة لقضايا التغير الاجتماعي، ويأس من تغيير العالم بالفعل، الحدوث اتجاه يقضي على الموجودات ويريد إفناءها وتدميرها، وينكر عليها أن تكون مستقلة باقية موجودة بنفسها، الحدوث تدمير للعالم كله، وقضاءً عليه، وإنكار لوجوده، ترفُّعًا عليه، وذهابًا إلى ما وراءه بحثًا عن أمل ضائع وتعويض ذلك بانتصار ذهني في مجتمع مهزوم أو تأكيدًا للسلطة وتثبيتًا للقدرة في حالة مجتمع منصور)[١].

ويرى الدكتور أن الأخطر من تدمير العالم، أن دليل الحدوث يوحي بإثبات عجز الإنسان عن فعل أي شيء في العالم أو إحداث أي تغيير، وأنه في حقيقته ينتهي إلى نزع قدرة الإنسان عن الفعل مطلقًا[٢]، كما أنه له مخاطر وآثار سلبيه عظيمة على الحياة الاجتماعية (إذ يؤدي إلى تصوير العالم في حالة ضياع، وأن إله هو الماسك له، فكما أنه صانع له فهو مفنٍ له. في حين أن قِدَم العالم قد يعطي أهمية للعالم لأنه ماسك نفسه بنفسه، إله مثل الله، أو يجعل الله داخلًا في العالم وليس خارجًا عنه، وبالتالي ينشط الله في العالم وبسببه ومن خلاله وليس من فوق العالم، ورغمًا عنه، وضد قوانينه، كما أنه يجعل الإنسان يعيش في عالم كله ألوهية وعالمية في آن واحد، ومِنْ ثَمَّ يحمي الإنسان نفسه ومجتمعه من الوقوع في مخاطر الازدواجية، والروحانية الفارغة التي تنقلب إلى مادية صريحة كرد فعل أو إلى مادية مقنعة كغلاف وستار)[٣].

وما اعترض به الدكتور/ حسن حنفي هنا على دليل الحدوث لا يعدو أن يكون نقدًا شعوريًا أيضًا، أقرب إلى النقد الأدبي والتحليل النفسي منه إلى النقد الجدلي أو الفلسفي، بل يكذبه الواقع والتاريخ؛ وذلك لأن الذين يؤمنون بحدوث العالم لم ينظروا إلى العالم نظرة القهر والتسلط بقدر ما ينظرون إليه نظرة تعجب وإبداع وأنه دليل على منظم ومبدع، في حين أن بعضًا ممن يقولون بقدم العالم

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٢٨.
(٢) المصدر السابق ٢/ ٣٧.
(٣) المصدر السابق ٢/ ٣٩.

وخلوده مثل الإسماعيلية أسندوا إلى أئمتهم بحكم العصمة دور الإله الماسك بزمام العالم والحافظ والمسيطر عليه، وهذا خلاف لما أراد الدكتور/ حسن حنفي تأصيله من أن القول بالقدم للعالم يحميه من التسلط والتبعية[١].

وفي خطوة تبريرية لرفض دليل الحدوث والقول بقدم العالم، يرى الدكتور/ حسن حنفي أن هذا (لا يعني تعطيل الصانع عن الصنع بل تنزيهًا له عن الاشتغال بالعالم والتدخل في قوانين الطبيعة، وإثباتًا لحكمته في ترك العلمية والغائية، وتركًا للحرية الإنسانية للعمل في العالم، وللعلم الإنساني لاكتشاف قوانينه، فإن الباعث على نفي الصانع باعث شرعي وهو الحفاظ على استقلال العالم والحفاظ على الحرية الإنسانية فيه، وإن إثبات الصانع ليس له باعث آخر إلا القضاء على استقلال العالم ونفي الحرية الإنسانية، وهذا ما يفعله دليل الحدوث)[٢].

وتبرير الدكتور/ حسن حنفي هذا هو نفس تبرير الشيعة الإسماعيلية الباطنية الذين عطلوا الصفات حقيقة، حيث قالوا في الباري تعالى: لا نقول إنه عالم لذاته أو بعلم بل هو إله العالمين بالذات، وقد بالغوا في ذلك تحت زعم التنزيه حين قرروا أن الله لا يوصف بشيء مما يوصف به العباد فلا يجوز أن يقال في حقه أنه حي، أو عالم، أو مريد، أو موجود، لأن هذه صفات تطلق على العبيد[٣].

وهذا التنزيه المزعوم أدى إلى نتائج خطيرة لدى الإسماعيلية قديمًا ليس فقط على مستوى الجانب الإلهي من نفي وتعطيل الصفات فحسب، بل على

---

(١) انظر: أبو يعقوب السجستاني: الافتخار ص٤٢٩، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، وسليمان عبد الله سلومي: أصول الإسماعيلية ص٦، الناشر: دار الفضيلة للنشر والتوزيع - الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، د. أحمد جاد عبد الرازق: فلسفة المشروع الغربي ٨٠٨/٢.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣٨/٢.

(٣) انظر: أحمد بن حنبل: الرد على الجهمية والزنادقة ص٩٥ وما بعدها، تحقيق: خيري سلامة شاهين، الناشر: دار الثبات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولي بدون سنة طبع، وأبو الحسن الأشعري: الإبانة١٤٢/٢، ١٤٣/٢، والإسفراييني: التبصر في الدين ص١٠٨.

الجانب الإنساني أيضًا حيث تحولت هذه الكمالات إلى الوجهة الإنسانية المحددة في الأئمة بصفتهم منبع التصرف والتعلم، الذي يجب على البشر التسليم والخضوع له في كل من المعرفة والعقل على السواء[١].

ولا شك أن هذه النظرة بدورها ستؤدي إلى نتائج أخطر وأشد حديثًا، حيث يلزم عنها النظرة الأحادية للكون والتسلط عليه من الوجهة الإنسانية فقط، من غير اعتبار لوجود إله يدبر شأن العالم ويحفظ نظامه، وهذا ما يتوافق ويتماشى مع الفكر الفينومينولوجي عند الدكتور/ حسن حنفي، الذي جعله يصف موقف الملاحدة بالرغم من عدم إيمانهم بوجود إله، بأنه موقف الدفاع عن التنزيه ضد التشبيه وعن حرية الإنسان ضد جبره[٢].

وعلى هذا النهج يواصل الدكتور/ حسن حنفي نقده لدليل الحدوث، ذاهبًا إلى أن دليل الحدوث كما يشكل خطرا على العالم وعلى الإنسان، فإنه يشكل خطرا أيضا على الأمة جمعاء، (إذ أنه تحول في تصور العامة وربما الخاصة أيضًا إلى جعل الله ساحرًا، كمن يخرج العصفور من كم المعطف أو الذي يفتح يده ويقبض الهواء فيخرج منه شيئًا مرئيًا، وبالتالي تحولت العقيدة إلى أحد روافد الفكر الغيبي الأسطوري وأصبح تصور الله قادرًا على كل شيء عاملًا مساعدًا لترجيح القدرة على العلم، مما جعل ذلك يؤثر في النظم الاجتماعية في صورة الحاكم القادر على كل شيء، والذي تفوق قدرته علمه)[٣].

والدكتور/ حسن حنفي لا يمل من إلصاق التهم بالأشاعرة دون غيرهم، فالعالم في نظره فقد استقلاليته في شعورنا القومي، وغذى ذلك التصور الديني للطبيعة عند الأشاعرة، فالأشاعرة في نظره لم يدمروا العالم والمجتمع فحسب، بل دمروا أنفسهم حين أثبتوا حرية النظر في الكون ثم انتزعوها بجعل الكون خارج إرادة الإنسان مستندا إلى إرادة الله وحده، إذ يقول: (والأخطر من ذلك كله

(١) انظر: أبو يعقوب السجستاني: الافتخار ص٤٢٩، و د. أحمد محمد جاد عبد الرازق: فلسفة المشروع الغربي ٢/٨٠٨.

(٢) انظر: د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/٣٨.

(٣) انظر: المصدر السابق ٢/٤٠.

انتقال الدليل من مستوى الطبيعة والكون إلى مستوى الإرادة الإنسانية، وإنكار أن يكون الإنسان فاعلًا كسبًا أو اختراعًا، وبالتالي هدم الأشعرية لذاتها)[١].

وفي خطوة فينومينولوجية أخرى يتهم الدكتور/ حسن حنفي الأشاعرة بأنهم ركزوا على إثبات الصانع وأهملوا إثبات الصنع، مع إن الأولى إثبات الصنع أولًا حتى يسهل بعد ذلك طلب إقامة الدليل على الصانع، وأنه (لا يغني عن ذلك اعتماد الأشعرية على أن الجدل يقوم على التسليم بأحد الافتراضات جدلًا، وفي كثير من الأحيان لا توجد حجج مقنعة عقلًا، بل توجد أدلة خطابية تعتمد على استهجان العامة من تصور بناء من غير بانٍ وكتابة من غير كاتب)[٢].

وهذا بلا شك تصوير خاطئ لمذهب الأشاعرة، فالحقيقة أن الأشاعرة إنما أثبتوا الصانع من خلال مصنوعاته، يعني أنهم بدأوا بالصنع وليس الصانع، فأثبتوا وجود الأعراض وحدوثها، ثم وجود الجواهر وحدوثها، ومنهما إلى إثبات العالم وحدوثه لتكونه منهما، ومن ثم إثبات احتياجه إلى صانع، وعليه فإن ما ذهب إليه الدكتور/ حسن حنفي من كون أدلة الأشاعرة قائمة على التسليم الجدلي ليس صحيحًا، وذلك لأنها قائمة على الاستدلال العقلي القائم على مقدمات ونتائج منطقية، ومن ثم فهي من باب أولى ليست أدلة خطابية كما زعم.

وفي نهاية التحليل النفسي الذي قدمه حنفي لدليل الحدوث، يشير إلى اعتراضات ابن رشد التي يزعم أنها الأولى بالقبول والأخذ؛ لأنها من وجهة نظره تحقق وجود العالم وتنقذ الإنسان من التبعية والخضوع، وفي نفس الوقت لا ينسى أن يتهم الأشاعرة بأنهم عطلوا هذا الإصلاح الذي بدأه ابن رشد بسبب سيطرتهم وفرض نفوذهم، إذ يقول: (لقد عرف القدماء بعض الاعتراضات الأساسية ضد دليل الحدوث، ولكن سيادة الأشعرية طوت هذه الاعتراضات في حيز النسيان، فالأشعرية لا يعترض عليها لأنها وحدت نفسها بالصواب، مع أن هذه الاعتراضات هي القادرة الآن على بعث الوجدان الفكري في شعورنا القومي)[٣].

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٥٧.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٥٧.

(٣) المصدر السابق ٢/ ٥٦.

نقد الدكتور/ حسن حنفي لدليل الإمكان:

على نفس النهج السابق وبنفس المنهج التحليلي الشعوري ينتقل الدكتور/ حسن حنفي لنقد دليل الإمكان عند الأشاعرة، ذاهبًا إلى أن الدليل القائم على قابلية العالم للوجود والعدم، بناء على أن العالم كان معدومًا ثم وجد، وأن كل من كان كذلك فرجحان وجوده على عدمه لأجل ترجيح مرجح، به عيوب ثلاثة رئيسية:

أولها: أنه يشكك في وجود العالم ثم يسلم بوجوده عن طريق الإيمان بأنه كان معدومًا ثم وُجد بافتراض الخلق، ومن الناحية العقلية الصرفة ودون اعتبار لأية مسلمات دينية سابقة نحن لا ندري هل كان العالم غير موجود ثم وُجد أم لا، فنحن نولد في عالم موجود، ونشب فيه، ونعمل في العالم، ونمارس نشاطنا فيه، إنما افتراض عدم وجوده ثم وجوده افتراض ناتج عن الإيمان من نظرية الخلق التي تفترض وجود الله السابق على العالم وأن العدم هو الأساس، وأن الوجود منبثق من العدم، وهذه هي العدمية المحضة، وكأن الموقف الإيماني والموقف العدمي واحد[1].

ثانيها: أن دليل الإمكان يفترض فناء العالم وتحويله إلى عدم بعد أن وجد من عدم، وهو افتراض ناتج أيضًا عن مسلمة دينية هي عقيدة الفناء وليس برهانًا عقليًا، نحن نعيش في العالم، ويتركه الآخرون، ولا يتوقف نشاطنا فيه بدليل فعلنا المستمر من خلال الأفكار والأفعال والآثار التي نتركها، نحن نرى الناس يغيبون عنه، ولكن لم يشاهد أحد فناء العالم، أي أنه عدم بعد وجوده[2].

ثالثها: هو أن إيجاد سبب أو مرجح للوجود لا يكون بالضرورة عن طريق مرجح خارجي، بل يمكن أن يكون عن طريق سبب داخلي، هذا على افتراض صحة الانتقال والتحول من العدم إلى الوجود[3].

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٤٥.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق ٤٦.

ومع اختلاف دليل الإمكان عن دليل الحدوث في التركيب والصياغة، إلا أن الواضح هنا أن هذه الانتقادات الثلاثة لا تختلف عن الانتقادات التي وجهها الدكتور/ حسن حنفي إلى دليل الحدوث، فكلها قائمة على فكرة قدم العالم وعدم خلقه من العدم واستمراريته وعدم فنائه ووجوده من ذاته، وكل ما يرى فيه الدكتور/ حسن حنفي بحسب منهجه الشعوري سيادة العالم بدلا من سيادة الله كما هو المتأصل عنده تجاه الفكر الأشعري.

والحقيقة أن هذه الاشكالات الثلاثة التي قدمها الدكتور/ حسن حنفي لا تنهض لنقد الدليل؛ وذلك لأنها دعاوى تقوم على مسلمات نفسية شعورية، ففي حين يتهم حنفي الأشاعرة بأن فكرهم قائم على مبررات ومسلمات دينية مسبقة، نجده يسلم ويؤمن بعكس أفكارهم من غير إقامة دلائل وبراهين تثبت صحة إيمانه ومعتقداته وتهدم وجهة النظر الأخرى.

وهنا يقال: إن الأشاعرة أصدق حالًا من الدكتور/ حسن حنفي؛ وذلك لإقامة الأدلة العقلية والنقلية على مدعاهم في إثبات معتقداتهم، ونفي المخالف لها أيضًا بالبراهين والأدلة، أما الدكتور/ حسن حنفي فإنه يؤمن بغير دليل ويرفض بغير دليل تحت شعار العمل العقلي الحر، متجاهلًا ما وضعه قدماء المسلمين من ضوابط وشروط للتأويل وعمل العقل، وفي الوقت ذاته متناسيًا أن الفكر الأشعري ينتمي إلى المدرسة العقلية التي ينتمي إليها كل من المعتزلة، والفلاسفة الذين استدلوا على وجود الله ﷻ بنفس الدليل وبنفس مقدماته.

فإذا كان دليل الحدوث هو الأشهر عند المتكلمين ويعتمد على تقسيم الموجودات إلى ما هو قديم وإلى ما هو حادث، فإن دليل الإمكان هو العمدة عند الفلاسفة، ويقوم على تقسيم الموجودات إلى ما هو واجب الوجود وإلى ما هو ممكن الوجود، يقول الفارابي (ونحن نعرف في الأول أنه واجب الوجود بذاته معرفة أولية من غير اكتساب، فإنا نقسم الوجود إلى واجب وممكن ثم نعرف أن واجب الوجود لذاته يجب أن يكون واحدًا)[1]، وقد سار على نهج

(١) انظر: الفارابي: التعليقات ص٥، مطبعة: مجلس دار المعارف العثمانية بحيدر آباد، ١٣٤٦هـ، =

الفارابي ابن سينا، حيث قسم الموجودات إلى الواجب، والممكن ثم صاغ الدليل بقوله: (لا شك أن هنا وجودًا، وكل وجود فإما واجب أو ممكن، فإن كان واجبًا فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكنًا فإنا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود)[١]، ثم ينهى ابن سينا سلسلة الممكنات إلى علة واجبة الوجود، إذ ليس لكل ممكن علة ممكنة بلا نهاية، فيقول: (ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجودًا من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته)[٢].

وابن سينا لم يقف عند هذا الحد بالدليل، بل يعتبر ما سبق مقدمة أولى أثبت فيها أن الممكن محتاج إلى غيره، وما دام الممكن يحتاج إلى الغير، فإن هذا الغير لا يكون إلا واجب الوجود، وإلا دار الأمر وتسلسل، لذا شرع ابن سينا بعد ذلك في بيان المقدمة الثانية وهي إبطال الدور والتسلسل يقول: (إما أن يتسلسل ذلك إلى غير نهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنًا في ذاته . . .)[٣].

فماذا يقول الدكتور/ حنفي بعد ذلك؟! واضح هنا أن رفض الدليل ليس رفضًا للمدرسة الأشعرية بل لتراثنا العقدي ومدارسنا العقلية القديمة، كما أن دليل الحدوث ليس رفضًا للأشاعرة وحدهم، بل رفضًا لاستدلالات المعتزلة والأشاعرة معًا، مع إن الدكتور/ حسن حنفي يمجد المعتزلة ويرفع من شأنهم مقارنة بالأشاعرة.

وإكمالًا للسابق وفي نظرة شعورية، يأخذ الدكتور/ حسن حنفي نفس مأخذ دليل الحدوث على دليل الإمكان، إذ إن الدليل قائم على الأقسام الثلاثة لأحكام العقل، والتي هي الواجب والممكن والمستحيل، تلك الأحكام تنتقل إلى

= و د. زينب محمد عفيفي شاكر: الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي ص٢٧٠، تصدير: د. عاطف العراقي، الناشر: دار الوفاء للطباعة والنشر، ٢٠٠٢م.

(١) ابن سينا: النجاة (قسم الإلهيات) ص٢٧١.

(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ٣/١٩، ٢٠، ٢١.

(٣) المصدر السابق ٣/٢١.

الموجودات، الموجود الواجب والموجود الممكن، في مقابلة المستحيل الذي يحكم العقل باستحالة وجوده، ومن ثم يبقى الواجب الذي يوجد بذاته والممكن الذي يحتاج في وجوده لغيره، والممكنات لا تسلسل إلى ما لا نهاية بل لابد لها أن تنتهي إلى وجود موجود واجب الوجود بذاته وهو الله[١].

هذه القسمة العقلية يرى الدكتور/ حسن حنفي أنها تكشف بدورها عن ثنائية متطهرة كقناع للإيمان الديني التقليدي، وبالتالي توضع المستويات الثلاثة في وضع رأسي، أعلاها الواجب وأقلها المستحيل وأوسطها الإمكان، وعلى هذا فإنه يرى أن الدليل كله إنما يدل إيمان عقلي مقنع، فكل شيء في هذا العالم ممكن إنما هو نتيجة مقلوبة لحكم إيمان مسبق بأن «الله» واجب الوجود، ثم لزم ضرورة بعد ذلك أن كل ما سواه فهو ممكن، وأن الله واجب الوجود تجريد عقلي لموقف إيماني يقوم على التسليم بوجود «الله»، إن مقولتي الواجب بذاته، والواجب بغيره، أي الممكن، مقولتان دينيتان تكشفان عن العلاقة التقليدية بين «الله» والعالم. «الله» هو الموجود بذاته، والعالم هو الموجود بغيره، وهو مجرد تغير لفظي للدلالة على مستوى أعم وأكثر تجريدًا[٢].

وهنا يذهب إلى أن دليل الإمكان مثله مثل دليل الحدوث قائم على تبرير ديني وأحكام دينية مسبقة، وبنفس التحليل النفسي لدليل الحدوث يرى الدكتور/ حسن حنفي أن خطورة دليل الإمكان تكمن في أنه يؤدي إلى تدمير العالم وسلب حرية الإنسان، إذ يذهب إلى أن هذا الدليل لا ينتهي فقط إلى القضاء على استقلال الطبيعة وحتمية قوانينها بل يجعل العالم كله الطبيعي والمجتمعي خاضعًا لسلطان قاهر، كما أنه يشتمل على قدر كبير من التشخيص، وإسقاط البعد الإنساني على الطبيعة و«الله» معًا، كما يبدو ذلك من ألفاظ حاجة واحتياج، ومرجح وترجيح، وقصد وغاية، فـ (احتياج الممكن إلى مخصص وجعل المحتاج

(١) انظر: الرازي: معالم أصول الدين ص٤٤، والبيضاوي: مصباح الأرواح في أصول الدين ص١٥٠.

(٢) انظر: د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٥٠.

دون المحتاج إليه افتراض تشخيصي محض، مجرد إثارة غبار من أجل إزالته فيما بعد، ووضع مسألة من أجل حلها، وبالتالي فهو تمرين عقلي يقوم على أساس وجداني لإقناع النفس والتكيف مع الذات)[1].

وهكذا فإن دليل الإمكان يؤدي في نظر الدكتور/ حسن حنفي إلى نفس النتائج التي أدى إليها دليل الحدوث، فكلاهما يخالف شهادة الحس، ويقوم على أحكام وتبريرات دينية مسبقة، كما أنهما يؤديان إلى تدمير العالم وعجز الإنسان، وواضح أن هذا كله قائم على دعاوى وتحليلات نفسية غير قائمة على أدلة وبراهين منطقية.

❁ ❁ ❁

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/٥١.

المطلب الرابع
بين ابن رشد وحسن حنفي
في نقد أدلة وجود الله عند الأشاعرة

الحقيقة أننا لا نجد نقطة اتفاق واضحة بين نقد كل من ابن رشد والدكتور/ حسن حنفي لأدلة وجود الله عند الأشاعرة، وهذا بلا شك أمر طبيعي ناتج عن اختلاف المنهج والمؤثرات الفكرية والبيئية على كل منهما، اللهم إلا في وصف كل منهما لأدلة الأشاعرة بأنها أدلة خطابية لا تقوى على إقناع الخواص فضلًا عن العوام، وأنها قائمة على اتباع الهوى والتعصب للمذهب، وقد تبين تساقط هذه الدعوى وإثبات عكسها، أما فيما عدا ذلك من تفصيلات فالأمر يبتعد كلية بينهما، وتفصيل ذلك في النقاط الآتية:

أولًا: أن ابن رشد قدم بين يدي نقده ما يثبت بالأدلة والبراهين ضعف دليل الحدوث والإمكان بغض النظر عن مدى صحة ما قدم من عدمه، وهذا يعني أن نقده إنما هو موجه لبيان ضعف الأدلة وليس كونها تدل على مدلول هو الله، ومن ثم قدم البدائل التي تدل على المدلول الذي عجزت أدلة الأشاعرة عن إثباته من وجهة نظره، وهنا يتوافق ابن رشد مع منهجه من أن إثبات وجود الله من أصول الدين التي يتوجب الإيمان بها وعدم تأويلها، فالمدلول عند ابن رشد ثابت والدليل متغير، وضعف الدليل أو نفيه لا يعني نفي المدلول، وهذا ما اتفق عليه كافة الفرق الإسلامية الكلامية منها والفلسفية، فرغم اختلاف الأدلة العقلية بينها وتضعيف كل فرقة لأدلة الأخرى إلا أنه يبقى الكلام عندهم محصورا في الأدلة وليس المدلول.

أما الدكتور/ حسن حنفي فلم يقصد بيان ضعف الأدلة في إثبات وجود الله تعالى، بل هو لم يقدم في الحقيقة أي جانب من جوانب الضعف المنطقية

والفلسفية في الأدلة من هذه الناحية، وما قدمه لا يعدو أن يكون نقدا أدبيًا وتحليلا نفسيا ينهم به الأشاعرة بأنهم دمروا العالم وأثبتوا عجز الإنسان ليس لاستخدامهم دليل الحدوث والإمكان بل لإثباتهم وجود الله منفصلا عن العالم من خلال هذه الأدلة؛ وذلك لأن فكرة الإله أو إثبات الإله الكامل المفارق، تؤدي في نظره إلى تدمير العالم وعجز الإنسان، وتؤكد وجود الله وحده، فكان لابد من التضحية بأحدهما حتى يبقى الآخر، ولما كان إثبات وجود الله المنفصل عن العالم بكمالاته يبدأ عندما يعجز الإنسان بعقله عن فهم الحقائق الواقعية وتنظيمها وتغييرها وتوجيهها، فإن إثبات وجود الله يكشف عن وعي مغترب ومزيف في العالم، ومن هنا فلابد من التضحية بالإله لإثبات العالم والإنسان، فإن التفكير في الله كموضوع خاص في هو المجتمعات النامية يعتبر من وجهة نظر حنفي (اغتراب، بمعنى أن الموقف الطبيعي للإنسان هو التفكير في المجتمع والعالم، وكل حديث آخر في موضوع يتجاوز المجتمع والعالم يكون تعميةً تدلُّ على نقص في الوعي بالواقع لو كان الحديث طبيعيًّا غير مقصود أو على رغبة في التستُّر والتغطية على ما يدور فيه أو إعطاء لمن يعيشون عليه أمانًا وهميًّا وتعويضًا نفسيًّا عما ينقصهم وعما يُسلب منهم لو كان الحديث مصطنعًا مقصودًا)[1].

وتأكيدًا لمخالفة الدكتور/ حسن حنفي لما هو متأصل عند ابن رشد من عدم التعرض للذات العلية بالتأويل، فإنه يرى أن أنسنة الإله أو تأليه الإنسان نفسه والإنسانية كلها كفيل بالقضاء على أزمة الإنسان المعاصر، فليس هناك في فكره إله خارج العالم يتحكم في مصيره، بل الإله موجود داخل العالم، في الإنسان ذاته، وليس ثمة حل لمشكلة الإنسان إلا بالقضاء على دور الإله والأدلة التي تؤدي إلى إثباته، (بالتالي يكون كل حديث عن الله هو حديث عن الإنسان، يتوهَّم الإنسان أنه يتحدث عن الله في حين أنه يتحدَّث عن نفسه)[2].

والحقيقة أن ما ذهب إليه الدكتور/ حسن حنفي ليس مخالفا فقط للفكر الرشدي، بل يخالف ما عليه أرباب المدرسة العقلية الإسلامية القديمة كلية،

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ١/ ٨٤.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

حيث اعتنى هؤلاء على اختلاف مناهجهم وأدلتهم بإثبات وجود الله لا لتزييف الوعي ولا لإلغاء الإنسان وإثبات عجزه وتدمير العالم، بل إنما فعلوا ذلك لزيادة فاعلية الإنسان والتزامه بالواجب الخلقي وممارسته للحرية واستقلال الضمير في وجود إله ينظم هذه الحرية وهذا الاستقلال، وبالتالي ليس ثمة تناقض بين التكيف المعرفي للإنسان مع العالم في إطار العقيدة الدينية وبين تأكيد الفاعلية الإنسانية في المجتمع عبر التاريخ[1].

ثانيًا- أن ما قدمه الدكتور/ حسن حنفي من نقد إنما هو في الحقيقة هدم لبناء ابن رشد نفسه، فابن رشد وإن ضعف الأدلة فقد أقام غيرها، وما دليل الحركة والعناية والاختراع إلا أدلة مشتركة مع دليلي الحدوث والإمكان في إثبات مدلول واحد هو الله ﷻ، فماذا يقول الدكتور/ حسن حنفي إذن عن أدلة ابن رشد الذي يرى منهجه أولى بالقبول الآن، هل دمرت أدلة ابن رشد العالم وأثبتت عجز الإنسان لأنها تثبت وجود الله تعالى، أم أن الأمر مجرد تحكم من الدكتور/ حسن حنفي ضد الأشاعرة دون غيرهم.

ثالثًا- أن ابن رشد صرح بأن طريقة المعتزلة في الاستدلال على وجود الله تعالى تشبه طريقة الأشاعرة، أي أنهم يستدلون بالحدوث والإمكان أيضًا، ومن ثم فإن ما وجهه ابن رشد إلى أدلة الأشاعرة من نقد عائد أيضًا إلى أدلة المعتزلة، فالعبرة عند ابن رشد بضعف الأدلة بغض النظر عن المستدل بها، أما الدكتور/ حسن حنفي فإنه صب جل نقده على أدلة الأشاعرة دون المعتزلة، متجاهلًا أن ما قدمه من تحليلات نفسية تقطع الصلة بأي فكر ديني وتهدمه، لا شك هذا تناقض كثيرا ما وقع فيه الدكتور/ حسن حنفي إذ كيف يسعى بزعمه إلى تجديد الفكر العقلي الديني من خلال المدرسة الاعتزالية، ثم يقدم ما يفيد اشتراكهم في تدمير العالم وإثبات عجز الإنسان.

---

(١) انظر: د. محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن الكريم ص٢٥، تحقيق وترجمة: د. عبد الصبور شاهين، الناشر: مؤسسة الرسالة، ١٩٩١م، د. أحمد جاد: فلسفة المشروع الغربي ٢/ ٨١٠.

رابعًا- ابن رشد وإن رفض الاستدلال على وجود الله بدليلي الحدوث والإمكان المستنبطين من الطبيعة، إلا أنه لم يقل بأن الطبيعة هي التي أوجدت نفسها بنفسها، بل لجأ إلى الطبيعة مرة أخرى لإقامة أدلة يرى أنها تتوافق مع العقل والشرع معًا، أما الدكتور/ حسن حنفي فإنه لا يرفض دليلي الحدوث والإمكان في ذاتيهما، بل يرفضهما لكونهما ينطلقان من الطبيعة لإثبات قوة خارجة عنها، مع إن منهجه الشعوري يتصور أن الطبيعة ذاتية الوجود، ومن ثم عمل على تحويل مضامين الأدلة من خلال الفكر الفينومينولوجي المختص بالتأويل الشعوري الحدسي والهرمينوطيقي الذي يصرح بموت المضامين والمقاصد القديمة، من كونها تدل على إله صانع العالم، إلى كونها أدلة ثبوت ذاتية العالم وإعطاء الإنسان الكمالات الإلهية.

وهنا يظهر التطبيقي الهرمينوطيقي بوضوح عند الدكتور/ حسن حنفي؛ وذلك من خلال إعمال التأويل الفينومينولوجي على تحويل المفاهيم والمضامين الدينية للأدلة التي يراد بها إثبات وجود الله تعالى، إلى مفاهيم إنسانية تعبر عن مطلب وجداني شعوري، ولا تعبر عن مطلب إلهي حقيقي، وهنا يموت المقصود الحقيقي التي صيغت الأدلة من أجله، إذ أصبحت مفاهيم الأدلة في القراءة الفينومينولوجية عبارة عن (مفاهيم اعتبارية تعبر عن مطلب شعوري وليس لها أي أساس في الواقع، فالواجب بالذات والواجب بالغير، والممكن، والقديم، والحادث، كلها مفاهيم إنسانية يسقطها الإنسان على الواقع حتى يفهمه من أجل التكيف المعرفي مع العلم كي يصبح العالم مفهومًا فيعيش الإنسان فيه مدركًا فاهمًا في عالم يحكمه العقل وتصدق عليه المفاهيم، الواجب في الحقيقة هو الواجب الأخلاقي، والممكن هو قدرة الإنسان على الفعل، والقديم هو العمق التاريخي للإنسان، والحادث هي الجدة والمعاصرة، والموجود بذاته هو الشعور بالاستقلال، والموجود بغيره هو الشعور بالتبعية، وتكشف أي الأدلة على إثبات وجود «الله» على وعي مزيف، فالغاية في الظاهر تبدو إثبات تناهي الأجسام، وهي غاية إلهية مقلوبة على الطبيعة أي إثبات لا تناهي «الله» والوعي الشرعي بالعالم هو القادر على إعادة اللاتناهي إلى العالم دون البحث عن تعويض عنه

وإجهاد العقل في البحث عن الدليل)[١].

وإلى هنا نصل إلى نقطة الفصل التام بين النقد الفلسفي القديم الذي مثله ابن رشد والنقد الحداثي الذي ترأسه الدكتور/ حسن حنفي، حيث يصح القول بأن نقد علم الكلام عند الأخير قد خرج عن أصول وحدود النقد العلمي إلى الهدم، ليس لعلم الكلام إنما للدين، وذلك تحت ستار الفكر العقلي الحر والذي هو صورة متخفية يلزم عنها الإنكار والتبديل الكلي لمعالم وأصول الدين.

أضف إلى ذلك أنه قد بدا من هذه الصورة النقدية التي قدمها الدكتور/ حنفي قلب المقصود الكلي لمجالات علم الكلام حتى أصبحت تتخذ ذريعة لهدم معالم الدين أو على الأقل للتشويش والتلبيس عليها، مع أنها في مضامينها الأصلية إنما وضعت لإثبات الأصول الدينية والدفاع عنها بإيراد الحجج والبراهين اللازمة لذلك، وهذه الصورة النقدية التي تتخذ الهدم والتبديل والتغيير أساسًا، عادة ما يكون النقاش معها منفكا في جهته، حيث يكون الكلام على إثبات شيء أو نفيه، بينما تريد هي أن تثبت أو تنفي شيئًا آخر يبعد تمامًا عن المعنى الأساسي للموضوع، وعليه فإن الصورة المعتدلة من النقد العقلي والموضوعي لعلم الكلام هي التي يمكن اعتبارها والتعويل عليها ومتابعة رصدها ومناقشتها، والاستفادة منها في إحداث التطور والتغيير، كما استفاد متأخرو الأشاعرة من النقد الذاتي الحاصل على يد بعض أرباب الفكر الأشعري والنقد الخارجي الحاصل على يد ابن رشد وغيره في تطوير بعض الأدلة والقضايا المطروحة في المذهب[٢].

❁ ❁ ❁

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٤٥.

(٢) انظر: د. الصديق عمر يعقوب: مقارنة مصطلحات العقيدة في مباحث الإلهيات بين علم الكلام وعلم اللاهوت ص٣٠١، الناشر المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

المبحث الثاني
نقد ابن رشد وحسن حنفي
لأدلة الأشاعرة على وحدانية الباري تعالى

الوحدانية من أهم الصفات التي يجب اتصاف الباري تعالى بها، إذ التوحيد هو الهدف من نزول الشرائع السماوية وإرسال رسله تعالى دفعًا لعقائد الوثنية، وإثباتًا لعقيدة التوحيد التي تعني تنزيه الباري سبحانه عن الشريك، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥].

ومما يدل على أهمية هذه الصفة، أن انقسام البشر إلى أديان مختلفة نشأ في الأغلب من الاختلاف فيها، فما الثنوية[1] وغيرها من الأديان المنحرفة إلا وليدة لرفض التوحيد وإثبات التعدد.

ومعنى كونه تعالى واحدا، أي أن ذاته يستحيل عليها التجزئة والشركة، إذ لا تقبل ذاته القسمة والشركة بأي وجه من الوجوه، فالباري تعالى واحد في ذاته لا قسم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له، ومن ثم قالوا: إن الوحدانية تنفي كمومًا خمسة هي (هي الكم المتصل في الذات، وهو تركبها من أجزاء، والكم المنفصل فيها، وهو تعددها، والكم المتصل في الصفات، وهو التعدد في صفاته من جنس واحد كقدرتين فأكثر،

(١) الثنوية: سموا كذلك لأنهم قالوا: بإلهين اثنين النور والظلام، ومن فرقهم المانوية، المزدكية، المرقونية، والديصانية، وقد أطلق عليهم البعض (المجوسية المتأخرة) تميزًا لهم عن المجوسية الأصلية حيث هؤلاء يزعمون أن النور والظلمة قديمان أزليان، خلافًا للمجوس الأصليين القائلين بقدم النور وحدوث الظلمة.

انظر: الشهرستاني: الملل والنحل ص٢٦٨، والرازي: اعتقاد فرق المسلمين والمشركين ص٨٨، تحقيق: علي سامي النشار، الناشر: مكتبة النهضة المصرية، ١٣٥٦هـ/١٩٣٨م.

والكم المنفصل فيها، وهو أن يكون لغير الله صفة تشبه صفته، والكم المنفصل في الأفعال، وهو أن يكون لغير الله فعل من الأفعال على وجه الإيجاد)[١].

هذا ولم يقع خلاف بين أهل الإسلام جميعًا في إثبات وحدانية الباري ﷻ بهذا المعنى، وإنما الخلاف الحاصل بينهم، إنما هو في طريق الاستدلال فحسب.

فالفلاسفة: بنوا أدلتهم على أن مفهوم الواجب نفسه يمنع وقوع الشركة فيه يقول ابن سينا: (لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين، أو أشياء تجتمع، لوجب بها، ولكان الواحد منها، أو كل واحد منها، قبل واجب الوجود، ومقومًا لواجب الوجود، فواجب الوجود لا ينقسم لا في المعنى ولا في الكم)[٢].

والجمهور من المتكلمين «معتزلة وأشاعرة»: اعتمدوا على ما يعرف بدليل التمانع، حيث رأوا أنه المذكور في قول الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وبعضهم رفض الاستدلال العقلي واكتفى بما ورد من الأدلة السمعية التي تثبت وحدانية الله تعالى وتنفي وجود الشريك معه ﷻ؛ نظرًا لأن الدليل العقلي لم يسلم من ورود الاعتراضات على ما سيأتي.

وابن رشد وحسن حنفي قد اعترضا على تصور الأشاعرة لبعض الصفات السلبية، وكانت الوحدانية من أهمها، والتوضيح على النحو الآتي:

نقد ابن رشد لدليل التمانع عند الأشاعرة:

انتقد ابن رشد دليل التمانع عند الأشاعرة واصفًا طريقتهم فيه بأنها ليست هي الطريق الطبيعية ولا هي الطريقة الشرعية؛ وذلك لأن دليل التمانع لا يقنع الخواص ولا ينفع العوام، قائلًا: (وما تتكلفه الأشعرية من الدليل الذي يستنبطونه من الآية، وهو الذي يسمونه دليل الممانعة فشيء ليس يجري مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية، أما كونه لا يجري مجرى الطبع؛ فلأن ما يقولونه ليس برهانًا،

---

(١) البيجوري: تحفة المريد ص١١٤، وانظر أيضًا نفس المعنى: الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٩٠، والغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص٤٩.

(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ٣/ ٤٤، ٤٥.

وأما أنه لا يجرى مجرى الشرع فلأن الجمهور لا يقدرون على فهم ما يقولونه من ذلك فضلًا عن أن يقع لهم به إقناع)[١].

تصوير ابن رشد لدليل التمانع عند الأشاعرة:

وابن رشد قام بتصوير دليل التمانع عند الأشاعرة قائلا: (وذلك لأنهم قالوا: لو كانا اثنين فأكثر لجاز أن يختلفا، وإذا اختلفا لم يخل ذلك من ثلاثة أقسام لا رابع لها: إما أن يتم مرادهما جميعًا، وإما ألا يتم مراد واحد منهما، وإما يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر. قالوا: يستحيل ألا يتم مراد واحد منهما؛ لأنه لو كان الأمر كذلك لكان العالم لا موجودًا ولا معدومًا، ويستحيل أن يتم مرادهما معًا؛ لأنه لو كان يكون العالم موجودًا معدومًا، فلم يبق إلا أن يتم مراد الواحد، ويبطل الآخر، فالذي بطل إرادته عاجز، والعاجز ليس بإله)[٢].

وهذا التصوير من ابن رشد لدليل التمانع عند الأشاعرة صحيح وهو المشهور عندهم؛ فإنهم أقاموا دليل التمانع على افتراض تعلق إرادة وقدرة إلهين مستجمعين لشرائط التأثير بشيء واحد، أحدهما يريد إيجاده والآخر لا يريد، فإن نفذت إرادتهما معًا اجتمع النقيضان، وإن لم تنفذ إرادتهما معًا كانا عاجزين، وإن نفذت إرادة أحدهما دون الآخر كان الآخر عاجزًا فلا يكون إلهًا[٣].

ومن الجدير بالذكر أن المعتزلة أيضًا استخدموا دليل التمانع في الاستدلال على وحدانيته تعالى، إلا أنه اعترض عليهم بأن أصولهم تمنع الاستدلال؛ وقد علل الإمام الشهرستاني هذا قائلًا: (وقد سلك المعتزلة طريق التمانع في استحالة الإلهين كما سلكناه، ولم يستمر لهم ذلك حيث جوزوا اختلافًا في إرادة الباري

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٧٥.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٧٥.

(٣) انظر: أبو الحسن الأشعري: اللمع ص٢٠، والجويني: الإرشاد ص٥٣، والشهرستاني: نهاية الإقدام ص٩١، ٩٢، والإيجي: المواقف ٣/ ٦٣، ٦٤، والتفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ٢٥، والجرجاني: شرح المواقف ٨/ ٤٧.

سبحانه وإرادة العبد واختلافًا في الفعل فلا تمانع)[١]، وإلى هذا ذهب الإمام البغدادي حيث قال: (ولا يصح لهم مع تمسكهم بأصولهم الاستدلال بدلالة التمانع على توحيد الصانع)[٢].

ولعل هذا ما جعل ابن رشد يخص الأشاعرة هنا بالنقد دون المعتزلة؛ وذلك لأن الاعتراض الذي وجه إلى المعتزلة لا يرد على الأشاعرة؛ حيث جعلوا إرادة الله مصاحبة لإرادة العبد فلا خلاف في الإرادة والفعل، وإذا لم يختلف الفعل فالتمانع قائم بين الإلهين.

وجه ضعف دليل التمانع عند ابن رشد:

بعدما بين ابن رشد في نقد إجمالي أن طريقة الأشاعرة في استخدام دليل التمانع في الاستدلال على وحدانيته تعالى غير مقنعة للعوام والخواص معًا، أخذ يوضح ضعف دليل التمانع، وذلك من وجهين:

الوجه الأول: وفيه يرى ابن رشد أن الأشاعرة استندوا في بناء دليلهم على قياس الغائب على الشاهد، وأرادوا تطبيق ما يشاهدونه بين بني الإنسان على العالم الإلهي، بمعنى أن الأشاعرة ينسبون الاختلاف إلى الآلهة مثلما يحدث بين بني البشر.

الوجه الثاني: وهذا مبني على الوجه الأول، وهو أن الاستدلال ما دام لجأ إلى الشاهد للتدليل على الغائب، فما المانع أن يتفق الإلهان بدلًا من أن يختلفا، فإن هذا يحدث في الشاهد كثيرًا، وذلك بأن يتفق شخصان على صنع واحد فيعاون كل واحد منهما صاحبه، وفي هذا يقول ابن رشد: (ووجه الضعف في هذا الدليل أنه كما يجوز في العقل أن يختلفا، قياسًا على المريدين في الشاهد، يجوز أن يتفقا، وهو أليق بالآلهة من الخلاف، وإذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتفقا على صنع مصنوع، وإذا كان هذا هكذا فلا بد أن يقال إن أفعالهما ولو اتفقا، كانت تتعاون لورودها على محل واحد)[٣].

---

(١) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٦٢.

(٢) انظر: عبد القاهر البغدادي: أصول الدين ص٨٦.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٣٢.

وهذه الشبهة التي أوردها ابن رشد على دليل التمانع قد قال بها الإمام السعد، حيث ذهب إلى أن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، حجة إقناعية خطابية وليست يقينية، وأن الملازمة فيها ملازمة عادية تجوز أن تتخلف، بمعنى أنه قد يكون هناك إلهان ولا يشترط وقوع فساد لوقوع الاتفاق بينهما، يقول الإمام السعد: (واعلم أن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، حجة إقناعية، والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات، فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحكام، على ما أشار قوله: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وإلا فإن أريد الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه؛ لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد، وإن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه، بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنًا لا محالًا)[1].

والحقيقة أن المتكلمين عندما أوردوا دليل التمانع فطنوا إلى هذه الشبهة وحاولوا دفع احتمال الاتفاق بين الإلهين بناءً على أن القادر بذاته لا تتناهى مقدوراته؛ وذلك لأنه مستجمع لجميع شرائط التأثير، فإن علم كل من الإلهين المصلحة في الفعل أو الترك، (فإن دعاهما إلى فعل كل منهما، اجتمع على الأثر الواحد مؤثران وخرجا عن الحكمة، حيث كل منهما توجه إلى فعل الضدين الممتنع وقوعهما أو الواجب وقوعهما؛ لأن المانع من وقوع كل منهما إنما هو وجود الآخر فيلزم حصول وجودهما حال عدمهما وبالعكس، وإن أراد أحدُهما أحدَهما، والآخرُ الآخرَ وقع التمانع بينهما فلا يوجد مقدورهما، لأن كل شيئين لزم اجتماع الضدين من وجودهما استمر عدمهما، وحينئذ يكون القديمان عاجزين ضعيفين حيث لا يقع مرادهما ويدل على تمانعهما أيضًا تناهي مقدورهما)[2].

---

(١) التفتازاني: شرح العقائد النسفية ص٢٩.

(٢) البياضي: عصرة المنجود ص١٢٢، تحقيق: حسين التتكابني، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق، توزيع: مكتبة التوحيد - ايران - قم، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ. وانظر أيضًا مثل هذا: القاضي عبد الجبار: شرح الصول الخمسة ص٢٨٠-٢٨٤.

ولقد فطن الإمام أبو منصور الماتريدي أيضًا إلى هذه الشبهة الواردة على الدليل قبل أن ينطق بها ابن رشد وأراد أن يتجنبها، فذكر أن مجرد اتفاقهما إنما أمره إلى التعاون فيما بينهما، وهذا دليل عجز كل منهما أو جهله[١].

وإلى هذا ذهب الإمام الباقلاني مانعًا تعدد الآلهة بناء على الاتفاق فيما بينهما؛ وذلك لأن هذا سيؤدي إلى عجز أحدهما لا محالة، حيث قال: (فإن قيل: فيجوز أن لا يختلفا في الإرادة. قلنا: هذا القول يؤدي إلى أحد أمرين: إما أن يكون ذلك لقول أحدهما للآخر لا ترد إلا ما أريد، فيصير أحدهما آمرًا والآخر مأمورًا، والمأمور لا يكون إلهًا، والآمر على الحقيقة هو الإله، أو يكون كل واحد منهما لا يقدر أن يريد إلا ما أراده الآخر ولو كان كذلك دل على عجزهما؛ إذ لم يتم مراد واحد منهما إلا بإرادة الآخر معه، وإذا ثبت هذا بطل أن يكون الإله إلا واحدًا على ما قررناه)[٢].

ويبدو أن الإمام الغزالي استشعر ورود مثل هذا الاعتراض على الدليل، فأورد ما يشبهه على سبيل الافتراض ثم قام بالرد عليه، قائلًا: (فإن قيل: مهما أراد واحد منهما خلق جوهر ساعده الآخر على العرض وكذا بالعكس. قلنا: هذه المساعدة هل هي واجبة لا يتصور خلافها؟ فإن أوجبتموها فهو تحكم بل هو أيضًا مبطل للقدرة فإن خلق جوهر واحد كأنه يضطر الآخر إلى خلق العرض وكذا بالعكس فلا تكون له قدرة على الترك ولا تتحقق القدرة مع هذا، وعلى الجملة فترك المساعدة إن كان ممكنًا فقد تعذر العقل وبطل معنى القدرة والمساعدة، وإن كانت واجبة صار الذي لابد له من مساعدة مضطرًا لا قدرة له)[٣].

وبرغم محاولة الأشاعرة دفع الاعتراضات الواردة على دليل التمانع، إلا إن الإمام الآمدي رفض الاستدلال به مطلقًا، ووصف استدلال المتكلمين به بالضعف، ثم أورد عليه اعتراضًا قويًا غير الذي أورده ابن رشد ليس من السهولة

---

(١) انظر: أبو منصور الماتريدي: التوحيد ٨٧.

(٢) الباقلاني: الإنصاف ص٣٣.

(٣) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص٨٤، وانظر أيضًا دفع الاعتراض الواردة على الدليل: الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٥٨.

دفعه، إذ يقول: (إن نفذت إرادة أحدهما دون الآخر أفضى إلى تعجيز أحدهما ولو عجز أحدهما لكان عاجزًا بعجز قديم والعجز لا يكون إلا عن معجوز عنه وذلك يفضي إلى قدم المعجوز عنه وهو ممتنع)[١]، ويرى الإمام الآمدي أن التخلص من هذا النقد (صعب جدًا وعسى أن يكون عند غيري جوابه)[٢].

والمتكلمون لما رأوا كثرة الاعتراضات الواردة على دليل التمانع قرروا أن الأولى في الاستدلال هو الاعتماد على الدليل النقلي دون تفصيل منطقي له، وإنما حكموا بأولوية الدليل السمعي؛ لأنهم ذهبوا إلى أن صدق الرسول لا يتوقف على معرفة وحدانيته تعالى حتى يلزم الدور، وبالتالي يمكن أن يستدل عليها عن طريق النقل، فالله تعالى حكيم لا يجوز عليه الكذب وصدق رسوله لا يتوقف على وحدته، وقد أخبر بأنه واحد، فقال: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، وقال: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [النساء: ١٧١][٣].

هذا وقد انتقد ابن التلمساني ما ذهب إليه المتكلمون من عدم توقف صدق الرسول على معرفة وحدانيته، بقوله: (لا نسلم أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على ذلك، وبيانه أن القائل إنه رسول إذا ادعى وأقام الخارق على صدقه فلا يدل وجود الخارق على صدقه مالم يتحقق أن هذا الفعل الذي جاء به لا يقدر عليه غير مرسله ليكون فعله له مطابقًا لتحديه، وسؤاله نازلًا منزلة قوله صدقت فإذا لم يكن لنا علم بنفي فاعلية غيره فلا نعلم أنه فعله، ولا يتم ذلك إلا بعد إثبات أن هذا الخارق كإحياء الموتى مثلًا يفعله غير الله تعالى، وذلك يتوقف على إثبات الوحدانية)[٤].

وما ذهب إليه المتكلمون من أن الأولى في الاستدلال على وحدانيته هو طريق السمع هو الحق، خاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن الأدلة العقلية في

(١) الآمدي: غاية المرام ص١٥٢.

(٢) الآمدي: أبكار الأفكار ٢/ ٩٩.

(٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة هامش ٢٨٤، معالم أصول الدين: الرازي ٩٧، البياضي: عصرة المنجود ص١٣٣.

(٤) ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين ٤١٩.

الأصل مستنبطة من الأدلة النقلية إلا أنها عند التطبيق لم تسلم من الاعتراضات، وإذا كانت الطرق العقلية الدالة على الوحدانية مضطربة غير يقينية فالأقرب في الدلالة إنما هو الدلالة السمعية[١].

بين استدلال ابن رشد واستدلال الأشاعرة على وحدانيته تعالى:

استند ابن رشد أيضًا في استدلاله على وحدانية الباري تعالى على آية الفساد والآيات التي تجري مجراها، مبينًا لنا كيف أن طريقته في الاعتماد عليها تخالف طريقة الأشاعرة، وأنها هي الطريقة التي أقرها الشرع وأمر الناس من خلالها الاعتقاد بوحدانيته تعالى، إذ يقول: (أما نفي الألوهية عن سواه فإن طريق الشرع في ذلك، هو الطريق الذي نص عليه في كتابه العزيز، وذلك في ثلاث آيات، إحداها قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، والثانية قوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١]، والثالثة قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢])[٢].

وابن رشد يذهب إلى أن دلالة الآيات الثلاث مغروزة في الفطرة الإنسانية بالطبع، مستنبطًا من خلالها دليلًا عقليًا صاغه بقوله: (إذا كان ملِكان كل واحد منهما فعله فعل صاحبه، إنه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة؛ لأنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد، فيجب ضرورة إن فعلا معًا أن تفسد المدينة الواحدة، إلا يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عاطلًا؛ وذلك منتف في صفة الآلهة، فإنه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة)[٣].

وابن رشد يقرر في هذا الدليل أن الإلهين لا يصدر عنهما فعل واحد ما داما مستجمعين لشرائط التأثير، بمعنى أنه إذا كان دليل الامتناع يرد عليه فرض

---

(١) الآمدي: أبكار الأفكار ٢/١٠٦.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٥٥.

(٣) المصدر السابق ص١٥٦.

الاتفاق، فإن ابن رشد هنا يمنع صدور فعل واحد من إلهين كل منهما له نفس صفات المقدورية على الفعل؛ وذلك لأنه إما أن يؤدي إلى فساد الفعل، أو إلى عجز أحدهما في حال كان تأثير الآخر قائمًا.

وابن رشد يخرج من ذلك بنتيجة مفادها، أن العالم بنظامه واحد، وهذا إنما يدل على إله واحد لا شريك له؛ (وذلك لأنه يلزم من الآلهة المختلفة الأفعال والتي لا يكون بعضها مطيعًا لبعض، ألا يكون عنها موجود واحد، ولما كان العالم واحدًا وجب ألا يكون موجدًا عن آلهة متنفية الأفعال)[1].

وابن رشد يفرق بين طريقته هذه وبين طريقة الأشاعرة، من جهتين:

الأولى: أن دليل التمانع من وجهة نظر ابن رشد خالف المقتضى الطبيعي؛ وذلك من جهة أن قول الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، لا يفضي إلا إلى محال واحد، بينما يفضي دليل التمانع إلى محالات متعددة، وهي، إما أن يكون العالم لا موجودًا ولا معدومًا، وذلك على تقدير نفاذ أمر الإلهين معًا. وإما أن يكون موجودًا ومعدومًا، وذلك على تقدير عدم نفاذ أمرهما معًا. والمحال الثالث، هو أن يكون أحدهما عاجزًا مغلوبًا في حال نفذت إرادة الآخر دون أن تنفذ إرادة الأول، ويرجع ابن رشد السبب في كثرة المحالات الناتجة عن استخدام دليل التمانع إلى ترك الأشاعرة الصورة الاستدلالية الواردة في النص القرآني، وهي صورة القياس الشرطي المتصل[2]، واستبداله بصورة أخرى، وهي صورة

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٥٦.

(٢) **القياس الشرطي المتصل:** هو الذي حكم فيه بصدق قضية أو لا صدقها على تقدير صدق قضية أخرى، فإن حكم فيه بصدق قضية على تقدير صدق أخرى، فهو الاتصال الإيجابي، مثل «إذا كان هذا إنسانًا فهو حيوان» فإن الحكم في هذه القضية بصدق الحيوانية على تقدير صدق الإنسانية، وإذا حكم فيه بسلب صدق قضية على تقدير صدق أخرى فهو الاتصال السلبي، مثل «ليس البتة إن كان هذا إنسانا فهو جماد» فإن الحكم في هذه القضية بسلب صدق الجمادية على تقدير صدق الإنسانية.

انظر: قطب الدين الرازي: تحرير القواعد المنطقية ص٢٢٧.

القياس الشرطي المنفصل[١]، إذ يقول: (إن المحال الذي أفضى إليه دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه الدليل المذكور في الآية؛ وذلك أن المحال الذي أفضى إليه الدليل الذي زعموا أنه دليل الآية أكثر من محال، إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام، وليس في الآية تقسيم، فدليلهم الذي استعملوه هو الذي يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطي المنفصل، ويعرفونه هم في صناعتهم بدليل السبر والتقسيم، والدليل الذي في الآية هو الذي يعرف في صناعة المنطق بالشرطي المتصل وهو غير المنفصل، ومن نظر في تلك الصناعة أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين)[٢].

وما ذهب إليه ابن رشد هنا من كثرة الاحتمالات الناتجة عن استخدام دليل التمانع فيه نظر، وذلك لأن دليل التمانع لا ينتج إلا احتمالين فقط:

أحدهما، اجتماع الوجود والعدم، وبه يبطل تحقق مراد الإلهين معًا.

والثاني، اجتماع اللاوجود والعدم، وبه يبطل احتمال عدم تحقق مراد أي منهما. أما المحال الثالث الذي يزعم ابن رشد ورده على الدليل، وهو أن يكون الإله عاجزًا مغلوبًا، فليس بمحال، وليست هذه الصيغة التي جاء الدليل بها، بل الصيغة التي جاء بها الدليل أن «**العاجز ليس بإله**» وهي مقدمة مؤخرة للاحتمال الثالث الذي هو تحقق مراد أحدهما دون الآخر، ومن هنا يكون ابن رشد حمل الدليل ما ليس فيه، فضلًا على أن مقتضى القياس الشرطي المنفصل، هو بطلان

---

(١) **القياس الشرطي المنفصل**: هو الذي حكم فيه بالتنافي أو سلب التنافي بين طرفيه، إما في الصدق والكذب معًا -أي بأنهما لا يصدقان ولا يكذبان- أو في الصدق فقط -أي بأنهما لا يصدقان لكنهما قد يكذبان- أو في الكذب فقط -أي أنهما لا يكذبان وقد يصدقان- فإن حكم بالتنافي فالقياس شرطي منفصل إيجابي، مثل «**إما أن يكون هذا العدد زوجًا أو فردًا**» فإن كون العدد زوجًا أو فردًا لا يصدقان معًا ولا يكذبان معًا، وقد حكم في القضية بالتنافي بين أن يكون العدد زوجًا أو فردًا في وقت واحد. وإن حكم في القياس بسلب التنافي، فهو قياس شرطي منفصل سلبي، وذلك مثل «**ليس إما أن يكون الإنسان أسود أو كاتبًا**» فإن الحكم في القضية بسلب التنافي بين أن يكون الإنسان أسود أو كاتبًا، فإنه يجوز اجتماعها ويجوز ارتفاعهما.

انظر: المصدر السابق ص٢٢٨.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٥٨.

جميع الأقسام بإفضائها إلى المحال، إلا محال واحد هو نتيجة القياس والمراد إثباته، فلا يفضي إلى المحال، وهذا القسم الذي تبقى جعله ابن رشد واحدًا من المحالات[١].

ثم إن المأخذ الذي أخذه ابن رشد على الأشاعرة في بناء دليل التمانع على القياس الشرطي المنفصل، غير معتبر على إطلاقه في رفض الدليل؛ وذلك لأن الآية التي استندوا عليها في بناء دليلهم وإن كانت تنبني على القياس الشرطي المتصل خلافًا للشرطي المنفصل الذي استخدمه الأشاعرة، إلا أن رتبة الشرطي المتصل والمنفصل واحدة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن البناء النظري للنص القرآني لا يمنع من التوسل في ذلك بالاستدلال المخالف في الرتبة المنطقية فضلًا عما هو في نفس الرتبة، ومع فرض أن ابن رشد قصد برفض طريقة الأشاعرة أن يشير إلى عدم استيفاء دليل التمانع لشرط قلة المقدمات، فهذا ليس معتبرا أيضًا؛ وذلك لأن القياس الشرطي المتصل قد تكثر مقدماته وتبتعد فيه النتيجة هو الآخر، فلا يفضل على القياس الشرطي المنفصل من هذه الجهة[٢].

الثاني: يرى ابن رشد أن المحال الذي أفضى إليه دليل الممانعة محال على الدوام، بينما المحال الذي أفضى إليه النص القرآني مخصص بوقت معين، بمعنى أن المحال التمانعي هو بمنزلة ما اصطلح عليه أهل المنطق باسم «**القضية الدائمة المطلقة**[٣]» والمحال القرآني بمنزلة «**القضية الوقتية**[٤]»، وإذا كان هذا هكذا فإن

---

(١) د. طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث ص٢٠٣، الناشر: المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الثانية، بدون تاريخ نشر.

(٢) انظر: المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) **القضية الدائمة المطلقة**: هي القضية التي حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع أو بدوام سلبه عنه، ما دام ذات الموضوع موجودة، مثل «**دائما كل إنسان حيوان**» فقد حكم فيهذه القضية بدوام ثبوت الحيوانية للإنسان ما دامت ذاته موجودة، ومثال السلب «**دائما لا شيء من الإنسان بحجر**» فإن الحكم فيها بدوام سلب الحجرية عن الإنسان ما دام ذاته موجودة.
انظر: قطب الدين الرازي: تحرير القواعد المنطقية ص٢٧٩.

(٤) **القضية الوقتية**: هي القضية التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو بضرورة سلبه عنه في وقت معين من أوقات وجود الموضوع، مقيدًا بلا دوام بحسب الذات، فإن حكم فيها =

الأشاعرة قد خالفوا الاستدلال القرآني واستبدلوه به غيره مرة أخرى، يقول ابن رشد: (وأيضا فإن المحالات التي أفضى إليها دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب وذلك أن المحال الذي أفضى إليه دليلهم هو أن يكون العالم إما لا موجودا ولا معدوما وإما أن يكون موجودا معدوما وإما أن يكون الإله عاجزا مغلوبا، وهذه مستحيلات دائمة لاستحالة أكثر من واحد، والمحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على الدوام، وإنما علقت الاستحالة فيه في وقت مخصوص وهو أن يوجد العالم فاسدا في وقت الوجود، فكأنه قال: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] لوجد العالم فاسدًا في الآن، ثم استثنى أنه غير فاسد، فوجب ألا يكون هنالك إلا إله واحد)[١].

وما ذهب إليه ابن رشد هنا أيضًا فيه نظر؛ وذلك لأن ابن رشد لم يُقم على دعواه في دوام محال دليل التمانع وعدم دوام المحال القرآني أي دليل، وإنما اكتفى بإضافة القيد «في الآن» إلى الآية الكريمة، مما يجعل اعتراضه غير مقبول[٢].

أضف إلى ذلك أن ما ذهب إليه ابن رشد من عدم دوام المحال القرآني يفتح بابًا من التشكيك يشوش على الجمهور معتقداتهم؛ وذلك لأنه (إذا كان من المستحيل على الدوام أن يكون تعدد الآلهة مفسدًا للعالم، فإن الجمهور على عادته في استنباط مفهوم الكلام من منطوقه، يستدل من ذلك على أنه من الجائز ألا يكون تعدد الآلهة مفسد للعالم في وقت من الأوقات، وحيث إن هذا التعدد في الآلهة مفسدا للعالم الآن، فقد يكون غير مفسد له في وقت من أوقات المستقبل)[٣].

= بضرورة ثبوت المحمول للموضوع في وقت من أوقات وجود الموضوع فهي الموجبة، مثل «بالضرورة كل قمر منخسف وقت حيلولة الأرض بينه وبين الشمس لا دائمًا» وإن حكم فيها بضرورة سلب المحمول عن الموضوع في وقت من أوقات وجود الموضوع فهي سلبية، مثل «بالضرورة لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائمًا». انظر: المصدر السابق ص٢٩٧.

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٥٩.

(٢) انظر: د. طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث ص٣٠٣، ٣٠٤.

(٣) انظر: د. طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث ص٣٠٣، ٣٠٤.

وهكذا فإن ابن رشد قد وقع في أخطاء منهجية على مستوى النقد المقدم من جانبه للأشاعرة في اعتمادهم على دليل التمانع في الاستدلال على وحدانيته تعالى، وذلك بجعله ما ليس محالًا في الدليل محالًا، ثم تفضيله القياس الشرطي المتصل على القياس الشرطي المنفصل بغير دليل، وجعل ما حكمه الدوام حكمه التوقيت، مما يفضي إلى التشويش والتشكيك.

ثم على مستوى التصوير لأدلة المذهب الأشعري، فإن ابن رشد لم يذكر إلا أدلة الأشاعرة العقيلة، دون أن يبين أن الأولى عندهم في الاستدلال هي الأدلة النقلية وليست العقلية؛ وذلك لعدم توقف النقل على إثبات وحدانيته تعالى كما مر.

وإذا كان ابن رشد ينتقد الأشاعرة ذاهبًا إلى أن طريقتهم غير شرعية وفيها من الجدل والإسهاب ما فيها، فإن هذا الأمر يرد على طريقته أيضًا؛ وذلك لأنه بالنظر إلى طريقة ابن رشد نجد أنها تعتمد على مقدمات جدلية كثيرة لا يقوى الجمهور على فهمها، وذلك مثل تصور إلهين مالكين لأنهما مستجمعان لشرائط التأثير يصدر عنهما فعلان اثنان، وأنهما لو كان كذلك فلابد أن يفعلا على الدوام؛ وذلك لأن الألوهية منافية للتعطيل وعدم الفعل، وأن اجتماع فعلين من نوع واحد على محل واحد يفسده.

وعليه فإننا إذا أقمنا موازنة بين الدليل الذي قدمه ابن رشد وبين دليل الممانعة بغض النظر عن ضعف كل منهما وأولوية الاستدلال النقلي على نفي الشريك، فإننا سنجد أن الدليل الرشدي ينطوي على أدلة ومقدمات أكثر عددًا من الأدلة والمقدمات التي ينطوي عليها دليل التمانع، ويبقى الباب مفتوحا أمام هذه المقدمات إلى مزيد من الإيضاح والتفصيل، وذلك لكثرتها وخفائها وبعد النتائج المترتبة عليها، وعلى هذا يكون ابن رشد قد وقع فيما حذر منه، من أن الأدلة التي تقدم للجمهور لابد أن تكون أدلة واضحة بسيطة، بينما لا يحتاج دليل الممانعة إلى مثل هذه الزيادة، إذ إن أغلب مضامين ألفاظه موصولة وصلا

بالمعاني الطبيعية لهذه الألفاظ[١].

نقد الدكتور/ حسن حنفي لتصور الأشاعرة لوحدانية الباري تعالى:

ربما يختلف هذا العنوان عن العنوان الذي اندرج تحته نقد ابن رشد للأشاعرة في مسألة الوحدانية، إذا إن العنوان الذي وقع تحته مناقشة ابن رشد للأشاعرة كان «**نقد ابن رشد لدليل التمانع عند الأشاعرة**» بينما العنوان هنا عام يشمل نقد الدكتور/ حسن حنفي للتصور الكلي للوحدانية عند الأشاعرة؛ وذلك لأن ابن رشد وافق الأشاعرة على إثبات وحدانية الباري تعالى، وبحث المسألة في إطارها الإلهي، ولم يتعرض بالنقد إلا للدليل العقلي الذي استندوا عليه في إثبات ذلك، بينما الدكتور/ حسن حنفي قام بنقد التصور العام للوحدانية عند الأشاعرة، ثم تطرق لنقد دليل الممانعة، موجهًا بحث المسألة نحو الجهة الاجتماعية والإنسانية بعيدا عن النطاق الإلهي الذي وضعت له، وكان هذا كله عنده خاضعًا لتحكيم مناهجه التأويلية الحديثة -الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا- التي استخدمها لأنسنة علم الكلام ومسائله، وبيان ذلك في الآتي:

أولًا- نقد التصور العام وبحث المسألة بحثًا شعوريًا:

في منطلق الكلام يشير الدكتور/ حسن حنفي إلى الانتقادات التي وجهها ابن رشد وبعض المتكلمين إلى دليل التمانع[٢]، معتبرًا أن الدليل ما دام لم يلق قبولًا لدى الجميع، فإن هذا دليل على أن برهان الممانعة إنما هو قام على تجارب فردية شعورية، وبالتالي فإن الإيمان به لا يعدو أن يكون مجرد تبريرات ومسلمات عقائدية وإيمان مسبق بحدس شعوري من الممكن أن يغيره الواقع ويبدله الحال، ومن ثم يضع الدكتور/ حسن حنفي المسألة كلها في إطار البحث الشعوري التبريري، إذ يقول: (الله باعتباره موضوعًا للشعور فرد، وقد يكون هو الموصوف المثبت الوحيد في التنزيه، يتحدد باستبعاد أي تشابه بينه وبين الغير،

(١) انظر: انظر: د. طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث ص٢٠٥-٢٢٤.

(٢) انظر: د. حسن حنفي: من العقيدة للثورة هامش ٢/ ٢٨٩.

هو غير لا كالأغيار، وإثباته على أنه غير رغبة في إثبات شيء وعدم الاكتفاء بالتنزيه كعملية شعورية خالصة، فالتجاوز المستمر للحس يحتاج إلى نقطة ثابتة يصل إليها، وهنا يبدأ تجوهر الوعي الخالص في التنزيه كما بدأ تشخيصه في التشبيه)[١].

وهنا لا شك تجاوز وقع فيه الدكتور/ حسن حنفي، حيث وصف الله تعالى بكونه فردًا، وهذا لا يجوز في حقه تعالى؛ وذلك لأن الله تعالى لا يستدل عليه بالأعراض[٢]، ثم وضعه التوحيد في الإطار الشعوري والتبريرات العقدية، بناء على عدم قبول البعض دليل الممانعة المصاغ للدلالة عليه، أمر غير مقبول؛ وذلك لأن الذين ذهبوا إلى تضعيف الدليل لما يتركوا الأمر دون إقامة غيره من الأدلة العقلية والنقلية التي تثبت المدلول الأساسي للمسألة، فإن نفي الدليل أو ضعفه لا ينفي المدلول كما سبق بيان ذلك، كما أن الذين اعترضوا على دليل الممانعة لم يذهبوا بالمضمون الحقيقي الموضوع لها إلى تأويلات أخرى تخرجها عن الوضع الطبيعي لها، بل ظل المعنى الحقيقي الإلهي هو الأساس عندهم، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن المسألة ليست راجعة لمجرد الحدس والشعور الفردي، وإنما راجعة إلى حقيقة واضحة ثابتة لا تتغير عند الجميع وإن اختلفت الدلالة عليها بينهم.

وفي نقد التصور العام لوضع المسألة يذهب الدكتور/ حسن إلى تخطئة الأشاعرة وبالتالي تخطئة كل من بحث المسألة بحثًا إلهيًا، حيث رأى بحسب منهجه الفينومينولوجي أن تصور الوحدانية قديمًا يقضي على العالم ويؤدي إلى ضياع وحدة المجتمع.

فأولًا- يذهب إلى أن الطابع العملي للتوحيد قديمًا عمل على ابتلاع العدل في بطنه، (أي ابتلاع الله لكل شيء، للعالم وللإنسان)[٣].

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة للثورة ٢/ ٢٩٥.

(٢) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ١٧٩.

(٣) د. حسن حنفي من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٣٠٠.

وثانيًا- يرى أن نظرة القدماء للتوحيد على أنه صفة تضاف إلى موصوف نظرة خاطئة، وذلك لأن التوحيد من وجهة نظره هو عملية وفعل من أفعال الشعور، إذ يقول: (والحقيقة أن التوحيد ليس وصفًا أو صفةً أو معنًى أو شيئًا، بل هو عملية، اسم فعل من «وحد» «يوحد» «توحيدًا». التوحيد ليس مجرد لفظ أو قضية عددية أو حتى فكرة أو عقيدة، بل عملية، اللفظ نفسه «توحيد» يدل على عملية التوحيد، وليس على شيء واحد، الواحد ليس وصفًا للشيء بل عملية توحيد، «الله واحد» تعني أن الله توحيد، واسم الفعل يدل على العملية وليس اسم علم يشير إلى كائن مشخص)[١].

والدكتور/ حسن حنفي يرى أن التوحيد إذا كان عند القدماء هو الخبر الصادق في إثبات شيء وإيجاده، فهو إذن إثبات خبر التوحيد وليس الواحد، ويعني بذلك أن التوحيد عبارة عن (عملية برهان عملي وتحقيق للوحدانية في النفس والشعور والشخصية، والوحدانية في المجتمع، مجتمع بلا طبقات أو الوحدانية في الإنسانية)[٢].

وهكذا يعلن الدكتور/ حسن حنفي موت المقصود الأول والمعنى الأساسي للوحدانية، وتحويلها من كونها عقيدة نظرية، إلى كونها عملًا اجتماعيًا ماديًا، ووظيفة التوحيد الجديدة هي توحيد الشعور، ثم توحيد العالم في نظام واحد يكون هو نظام الوحي، وبما أن التوحيد فعل من أفعال الشعور، يظهر فيها الشعور ذاته من حيث هو شعور متوحد، فهو مهيئ لتصور واحدي للعالم.

وينتهي الدكتور/ حسن حنفي من ذلك إلى أن التوحيد ليس عقيدة بل عملية توحيد، وليس تصوُّرًا بل نظام اجتماعي تتوحد فيه قواه وأبعاده نحو ماهية واحدة مطلقة[٣].

---

(١) د. حسن حنفي من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٣٠٠.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٣٠١.

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

وثالثًا- يرى أن طريقة العرض القديمة في المؤلفات الكلامية والأشعرية على وجه الخصوص لمسألة الوحدانية، تجعل الله طرفًا في كل مشكلة، ويكون الله مع الإنسان في كل خطوة، الله المشخص الواحد والمريد والفاعل والقادر.

ويذهب الدكتور/ حسن حنفي تصحيحًا للمسار أن التوحيد موضوع مستقل بذاته، وأنه يعني وحدة البشرية، ووحدة التاريخ، ووحدة الجماعة، ووحدة الأسرة، ووحدة الحقيقة، وتكون وظيفتنا هي: (إيجاد الدلالة المعاصرة للموضوع القديم وتخليصه من شوائبه اللاهوتية والتاريخية والنظرية، وإعادة وضع المشكلة الوضع الصحيح، وهو الوضع الإنساني والاجتماعي، وتكون مهمتنا مثلًا، في إعادة بناء التوحيد التقليدي، هي التركيز على التوحيد كعملية تنوير، وعلى العمل كعميلة تحقيق وتغير شامل)[١].

وهنا نصل مع الدكتور/ حسن حنفي إلى التفريغ الكامل للدين عن محتواه، حيث المطلوب في فلسفته هو علم توحيد بلا إله وبلا عقيدة، والغاية عنده من هذا تحقيق توحيد أرضي إنساني لا علاقة له بالله أو الدين أو السماء[٢]، وليس هذا بمستغرب في مذهبه، فإذا كان الله مجرد تعبير أدبي وإنشائي، (فليس للعقائد صدق داخلي)[٣]، (ولا يوجد دين في ذاته)[٤]، (والوحي ليس دينا في ذاته، بل هو البناء المثالي للعالم)[٥].

ثانيًا- نقد الدكتور/ حسن حنفي لدليل التمانع عند الأشاعرة:

مثلما ركز ابن رشد على نقد دليل التمانع؛ وذلك لشهرته في إثبات وحدانية الباري تعالى عند الأشاعرة، فعل الدكتور/ حسن حنفي أيضًا.

---

(١) انظر: د. حسن حنفي: التراث والتجديد ص١٥٤.

(٢) انظر: د. محمد عمارة: الإسلام بين التزوير والتنوير ص١٩٣، الناشر: دار الشروق - مصر، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

(٣) د. حسن حنفي: التراث والتجديد ص٦١.

(٤) المصدر السابق ص٢٤.

(٥) المصدر السابق ص١٠١.

ففي بداية الأمر يشير الدكتور/ حسن حنفي إلى عدم استقامة الدليل مع الأصول الاعتزالية؛ وذلك لنفس السبب السابق، إذ يقول: (وعند الأشاعرة لا يستقيم الدليل مع أصول المعتزلة لأن لديهم يقع من العباد ما لا يقع من الرب دون أن يتضمن ذلك الحكم بقصوره نظرًا لحرية الفعل، لذلك رفض شيوخ المعتزلة دلالة الممانعة نظرًا لارتباط الموضوع بخلف الأفعال)[١]، وبالتالي نفهم من هذا أن نقده وكلامه إنما هو موجه للمذهب الذي يستقيم الدليل مع أصوله وهو المذهب الأشعري، ويمكن إجمال الانتقادات التي وجهها الدكتور/ حسن لدليل الممانعة في الآتي:

١- أن برهان التمانع برهان بالعكس وليس برهانًا بالأصالة، إذ (يقوم على برهان الخلف وهو إثبات استحالة الضد؛ وذلك لأنه إذا بطلت الاحتمالات كلها في افتراض العكس وهو وجود أكثر من إله يثبت الافتراض الضمني وهو أن الله واحد)[٢].

وكلام الدكتور/ حسن لا شك فيه نظر؛ وذلك لتناقضه مع الأسس والقواعد المنطقية، فإن إثبات المطلوب ببرهان العكس أو الخلف معتبر، وهما من البراهين المعتمدة في إثبات المطلوب عند المناطقة، فإذا قلنا مثلًا في برهان العكس: (لا شيء من الإنسان بحجر) فإن هذا يثبت عكسًا صادقًا وقضية حقيقية مفادها أن (لا شيء من الحجر بإنسان)، وعليه إذا أثبتنا بالأدلة أن لا شيء غير الله بإله، انتج هذا أن الله واحد لا شريك له[٣].

وإذا كان قياس الخلف هو إثبات المطلوب بإبطال نقيضه[٤]، فإن الأشاعرة أقاموا الأدلة على إبطال النقيض وهو تعدد الآلهة واشتراك غيره معه في صفاته، وذلك بإثبات عدم اتفاق الإلهين على فعل واحد لاستلزامه المحالات المذكورة

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٢٢٩.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٢٩٥، بتصرف.

(٣) انظر: قطب الدين الرازي: تحرير القواعد المنطقية ص٣٤٤.

(٤) انظر: نصير الدين الطوسي: تحرير المنطق ص٤٩، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٩٨م.

آنفًا، ومن ثم أثبتوا المطلوب وهو وحدانية الباري تعالي، وهذا يعني أن إبطال النقيض لا يكون بغير دليل، وهذا ما فعله الأشاعرة.

٢- يذهب الدكتور/ حسن حنفي إلى أن برهان التمانع إن كان ينفي الاثنينية فقط ولا ينفي التعدد، إذ يقول: (كما أنه يقوم -دليل التمانع- على افتراض اثنين ولا يستبعد وجود أكثر من إلهين، فهو إذن برهان ينفي الاثنينية وقد لا ينفي التعدد)[١].

والجواب على هذا أن الدليل إذا كان ينفي الاثنينية بناء على عدم إثبات عدم اتفاق الإلهين على حصول الفعل الواحد معًا، فإنه من باب أولى ينفي حصول الفعل من أكثر من اثنين؛ وذلك لأن حصول الاتفاق منهم على الفعل أمر مستحيل، إذ كيف يتصور عدم تحققه من اثنين ويتصور تحققه من أكثر منهما، وهذا إنما متروك للفطانة والبداهة.

٣- وهذا يتفق فيه الدكتور/ حسن حنفي مع ابن رشد، حيث ذهب أن الدليل قائم على (افتراض اختلاف المرادات وليس على الاتفاق وهو أليق بالآلهة)[٢].

والجواب الجواب، أي أن فرض اتفاقهما إنما مرده إلى التعاون فيما بينهما، وهذا أمره إلى احتياج كل منهما إلى الآخر، وهذا دليل عجز أحدهما أو جهله بما يصنع.

٤- وفيه يذهب الدكتور/ حسن حنفي أن دليل التمانع لا يثبت الوحدانية بقدر ما يثبت الصفات الثبوتية، من حيث القدرة والعلم والاختيار ونظام العالم، إذ يقول: (إن دليل التمانع يثبت القدرة ولا يثبت الوحدانية، ويتعلق بالمراد، أي بالأحكام والنظام واتساق الكون، بالصفات وليس بالذات، ولهذا تعاد صياغة الدليل على التحيز لا على الإرادة وبالتالي يقع بين دليل الحدوث ودلالة التمانع، وتدخل الحركة والسكون مع الإرادة، ويأتي ترجيح الإرادة وشرط الاستغناء)[٣].

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/٢٩٦.

(٢) المصدر السابق نفس الصحة.

(٣) المصدر السابق ٢/٢٩٧.

والحقيقة هذا خلط من الدكتور/ حسن حنفي بين إثبات الصفات وأدلتها، فإن دليل التمانع يعتمد على القدرة ولا يثبتها، فإن إثبات القدرة والعلم والاختيار، إنما هو سابق على إثبات الوحدانية عند الأشاعرة؛ وذلك لأنهم اشترطوا في الإلهين أن يكونا مستجمعين لشرائط التأثير، والتي منها القدرة التامة والعلم والإرادة التامين، فالدليل في أصالته إنما هو مصاغ للدلالة على وحدانية الباري تعالى، وإنما جاء الكلام على القدرة والإرادة بالعرض؛ وذلك لأن الدليل لا يتم إلا إذا تحققت المساواة بين الإلهين في العلم والإرادة والمقدورية وجميع الشرائط الواجب توافرها في الإيجاد التام للفعل.

٥- وهذا أيضًا مما اتفق فيه مع ابن رشد وبعض المتكلمين، حيث ذهب إلى أن دليل التمانع بصياغاته المتعددة، أقرب إلى الأقاويل الخطابية منه إلى البرهان، لذلك سُمِّيَت دلالةً وليست دليلًا، وينفرد الدكتور/ حسن حنفي بأن دليل الممانعة (مجرد فكرة وإحساس وجداني وليست برهانًا، وهي أقرب إلى الخطابة الإقناعية، تقوم على العادات والمشاهدات ومجريات الأمور، كما أنه أقرب إلى التمرين العقلي المنطقي الذي يقوم على عواطف التأليه، فالقسمة العقلية الجامعة تستبعد من الأساس كل الاحتمالات المضادة ولا تبقي إلا على ما تقتضيه عاطفة التأليه وهو المؤلَّه الشخص القادر، كما أنه يقوم في النهاية على تجريد للأدلة النقلية ومعانٍ عامة للآيات دون صياغات منطقية محكمة)[1].

والدكتور/ حسن حنفي وإن اتفق مع ابن رشد على أن دليل الممانعة دليل خطابي وليس برهانيًا، فإنه يتفق معه أيضًا في تجاهل ذكر المذهب الراجح في الاستدلال على وحدانية الباري تعالى عند الأشاعرة، بمعنى أن الأشاعرة نفسهم لما استشعروا ضعف الدليل وكثرة الاعتراضات الواردة عليه، ذهبوا إلى ترجيح الأدلة النقلية بعيدًا عن الصياغات المنطقية، خاصة وإن وحدانية الباري تعالى لا يتوقف عليها فعل الباري تعالى، أي لا يتوقف عليها ورود الشرع، ولا يلزم من إثباتها عن طريق النقل حصول الدور المحال، وهذا أمر كان يقتضي الإنصاف ذكره وعدم تجاهله.

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/٢٩٨.

ولقد أثار الإمام الرازي دليلًا مختصرًا على وحدانية الله تعالى انفرد به عن غيره، يدل دلالة واضحة على إرجاع دلالة الوحدانية إلى النقل المتواتر عن الكتب السماوية، حيث قال الإمام الرازي: (إن جميع الكتب الإلهية ناطقة بالتوحيد فوجب أن يكون التوحيد حقًا)[١].

ويعلق أستاذنا الدكتور/ عبد الله الشاذلي على هذا الدليل قائلًا: (ويبدو أنه بناه على أنها -الكتب السماوية- لا تجتمع على باطل، وأن تأكيدها على التوحيد فيما بينها يعد تواتر قطعيًا)[٢].

وهذا توجيه دقيق لدليل الإمام الرازي؛ وذلك لأنه إذا كان إجماع أمة الإسلام مع حجيته القطعية يرفضه بعض أبنائها كالدكتور حسن حنفي وغيره من أرباب الحداثة، فإنه بالاتفاق مع الأمم السابقة على المسألة تقوى حجية الإجماع، وعلى هذا لا يكون أمام الرافض إلا التسليم أو الجحود والإنكار الغير مبرر، وفي هذه الحالة ينتهي الكلام معه.

بين ابن رشد وحسن حنفي في نقد تصور الوحدانية عند الأشاعرة:

الدكتور حسن حنفي وإن اتفق مع ابن رشد على ضعف دليل الممانعة، إلا أنه أداه المنهج الهرمينوطيقي والفينومينولوجي المستخدمان في أنسنة التراث الكلامي أن يفترق عنه إلى نقد التصور الإلهي الكلي لمسألة الوحدانية، ويصف مناقشة الأشاعرة لها والمتكلمين عامة بأنها مناقشة شعورية فردية، ومجرد تبريرات دينية واعتقادات مسبقة.

وبالتالي فإن كلام الدكتور/ حسن حنفي لم يسلم منه أيضًا دليل ابن رشد الذي طرحه بديلًا لدليل الممانعة، فما دام مناقشة ابن رشد للأشاعرة لم تخرج عن دائرة التصور الإلهي للوحدانية، فإن هذا وضع من وجهة نظر حنفي ليس

(١) الرازي: معالم أصول الدين ص٧٤.

(٢) أ. د. عبد الله يوسف الشاذلي: لوامع اليقين في أصول الدين ٢/ ٦٤، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث - مصر، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م.

طبيعيًا، وعليه فإنه ليس من المستغرب أن ينتقد دليل ابن رشد، بل ينتقد كل الأدلة التي تثبت الوحدانية كصفة إلهية، وليست صفة اجتماعية أو إنسانية.

وهكذا فإن الدكتور/ حسن حنفي يشير إلى صياغة ابن رشد لدليل الوحدانية، معتبرًا أن صياغته تشبه إلى حد كبير صياغة دليل الممانعة، وعليه فإن ما يستلزمه دليل الممانعة من اعتراضات تعود عليه أيضًا، إذ يقول: (ويأخذ دليل التمانع صيغة عملية وتظهر صفة القدرة، فلو لم يكن الله واحدًا لزم أن لا يوجد شيء من العالم للزوم عجزه، أو يوجد أكثر من عالم، فالوحدانية هنا تعني القدرة ونفي الشرك العملي واشتراك مؤثر أو مرجح آخر، فالبرهان على الوحدانية في الخلق، كل شيء فيه يدل على أنه الواحد ولا يخلق الله شيئًا إلا كان دليلًا على وحدانيته)[1].

وهذا هو عين دليل ابن رشد الذي أقامه على وحدانية الباري تعالى، حيث ذهب ابن رشد كما سبق بيانه إلى أن الواحدنية تقتضي وجود عالم واحد لا أكثر، لكن صياغة ابن رشد هذه لم تسلم من النقض عند الدكتور/ حسن حنفي، وذلك أمر طبيعي في منهجه الذي لا يرتضي إثبات أي مقصود أو دلالات ومضامين إلهية قديمة.

وعليه فإن الدكتور/ حسن حنفي يذهب إلى أن هذا الدليل مثل دليل الممانعة (أقرب إلى إثبات الصانع قادرًا أكثر منه واحدًا، يثبت صفة القدرة أكثر من إثباته وصف الوحدانية)، أي أنه دليل شعوري حدسي فردي يقوم على اعتقاد وتبرير مسبق، أدى إلى عجز الإنسان واغترابه، بأن جعله (يعيش في نظام لم يختره ولم يستشره أحد فيه، فإن وعيه بذاته يتحجر خارجًا عنه ويتشخص فوقه، يجله ويعظمه حتى يؤلهه ويتعبده، ولما أراد وصفه ومحادثته فقد وصفه بأعز ما لديه، بحلمه الذي لم يتحقق فيقول «الله واحد» فإذا ما تغيرت الظروف، وتحقق الحلم وأصبح الإنسان واحدًا بلا منافذ تتسرب من خلالها طاقاته، وأصبح مجتمعه واحدا بلا طبقات، بلا غني أو فقير، بلا عظيم أو حقير، بلا قاهر

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/٢٩٨.

ولا مقهور تتحقق الصفة وتتحول إلى واقع حي معاش، هنا تسترد ذاته المغتربة ويصبح من جديد واعيًا بذاته فيرد لها وصفه المغتصب)[1].

وهنا يقطع الدكتور/ حسن حنفي الصلة مرة أخرى بين تطبيقه النقدي وبين تطبيق ابن رشد، ويقع في التناقض المعتاد؛ وذلك بوضعه ابن رشد والأشاعرة معًا في دائرة الخطأ البحثي لمسألة الوحدانية، وعليه كيف يكون ابن رشد وبالتالي المعتزلة سندا له في ظل تأصيلهم الإلهي الثابت والواضح لجميع المسائل الكلامية مع رفضه العام لذلك؟!!

❁ ❁ ❁

(١) المصدر السابق ٢/٥٥٩.

المبحث الثالث

نقد ابن رشد وحسن لتصور الأشاعرة للصفات الثبوتية

ويشتمل على خمسة مطالب:

المطلب الأول: نقد ابن رشد وحسن حنفي لعلاقة الذات بالصفات عند الأشاعرة.

المطلب الثاني: نقد ابن رشد وحسن حنفي لتصور الأشاعرة في إثبات العلم الإلهي.

المطلب الثالث: نقد ابن رشد وحسن حنفي لتصور الأشاعرة لصفتي الإرادة والقدرة.

المطلب الرابع: نقد ابن رشد وحسن حنفي لتصور الأشاعرة لصفة الحياة والسمع والبصر.

المطلب الخامس: نقد ابن رشد وحسن حنفي لتصور الأشاعرة لصفة الكلام.

توطئة

قضية الصفات من أهم القضايا التي دارت حولها رحى الحرب الكلامية والفلسفية، واختلف الخصوم حولها اختلافًا كبيرًا، فإذا كان الخلاف في مسألة إثبات وجود الله تعالى بين الفرق الإسلامية محصورًا في تناول الأدلة فحسب، فإن هذا الأمر لم يكن متحققا بالنسبة لمسألة الصفات، فقد اشتد الخلاف حولها حتى تعدى أدلتها إلى جوهرها.

فهناك من يلزمهم النفي المطلق مثل الجهمية والشيعة الإسماعيلية[١] الذين ذهبوا إلى أن الله لا يوصف ولا يعرف بصفة[٢].

وهناك من هم على درجة من الإثبات مثل المعتزلة والشيعة الإمامية[٣] والفلاسفة، الذين ذهبوا إلى أن صفات الله عين ذاته وليست زائدة على الذات، وأن صفات الله ليست حقائق مستقلة وإنما هي اعتبارات ذهنية وممكن أن تختلف

---

(١) الشيعة الإسماعيلية: أحد فرق الشيعة الإمامية الرافضة، وهؤلاء اسندوا الإمامة إلى الإمام جعفر الصادق، وزعموا أن الإمامة لابنه إسماعيل من بعده، وافترقوا فرقتين:
الأولى/ ينتظرون إسماعيل بن جعفر، مع اتفاق التواريخ على موته في حياة أبيه، والثانية/ قالت: بانتقال الإمامة من إسماعيل إلى ابنه محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق.
انظر: البغدادي: الفرق بين الفرق ص٤٦، والشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٧١.

(٢) انظر: أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة ٢/ ١٤٢، ٢/ ١٤٣، والشهرستاني: نهاية الإقدام ص٧٧، ص٧٨.

(٣) الشيعة الإمامية: هم القائلون بإمامة علي رضي الله عنه بعد النبي ﷺ؛ نصا ظاهرا، وتعيينا صادقا، من غير تعريض بالوصف بل إشارة إليه بالعين، وقالوا: ما كان في الدين والإسلام أمر أهم من تعيين الإمام، حتى تكون مفارقته الدنيا على فراغ قلب من أمر الأمة، فإنه إنما بعث لرفع الخلاف وتقرير الوفاق، فلا يجوز أن يفارق الأمة ويتركه مهملا يرى كل واحد منهم رأيا، ويسلك كل واحد منهم طريقا لا يوافقه في ذلك غيره، بل يجب أن يعين شخصا هو المرجوع إليه، وينص على واحد هو الموثوق به والمعول عليه، وقد عين عليا رضي الله عنه في مواضع تعريضا، وفي مواضع تصريحا. انظر: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ١٦٢.

وجوه الاعتبارات في النظر إلى الشيء الواحد دون أن يلزم عن ذلك التعدد في ذاته[١].

أما المثبتون للصفات على الحقيقة فيختلفون بينهم على الوجه الذي تثبت عليه، فالسلف الصالح على الإيمان بالصفات الواردة في القرآن والسنة على ظاهرها مع تنزيه الباري تعالى عما يوهم ظاهره التشبيه والتجسيم فالله عندهم أعلم بمراده[٢]، والمجسمة أثبتوها كصفات البشر فجوزوا على ربهم الحركة والانتقال والمصافحة والملامسة وغير ذلك من الصفات التي لا تصدق إلا على الحوادث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وإنما دخلوا في زمرة القائلين بالصفات؛ لأنهم أثبتوها لله لكنهم انتهوا فيها إلى التشبيه والتجسيم[٣].

أما الأشاعرة فقد اقتربوا في بداية أمرهم من السلف الصالح في بحثهم للصفات، حيث نفوا عن الله تعالى كل نقص وأثبتوا له كل كمال، فأثبتوا له تعالى القدرة والعلم والإرادة وغيرها من الصفات، لكنهم لم يقفوا عند هذا الحد

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص١٨٢، ١٨٣، ونصير الدين الطوسي: تجريد الاعتقاد ص١١٩، تحقيق: عباس محمد حسن سليمان، الناشر، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦م، والفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص٤٦، تقديم وتعليق: الدكتور: البير نصري نادر، الناشر: دار الشرق، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م، وابن سينا: عيون الحكمة ص٥٨، ص٥٩، تحقيق، عبد الرحمن بدوي، الناشر: وكالة المطبوعات - الكويت، دار العلم - بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م، و د. أحمد صبحي: في علم الكلام دراسة فلسفية ١/ ١٢٣، ١/ ١٢٤١.

(٢) انظر: أبو الحسن الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر ص٣٨، تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م، وأبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/ ٥٨٢، تحقيق: الدكتور/ أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٩م.

(٣) انظر: أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين ص٢٠٧ وما بعدها، والشهرستاني: الملل والنحل ص٩٣، ٩٩، وعبد الرحمن بن الجوزي الحنبلي: دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه ص١٩٧، تحقيق وتقديم: حسن السقاف، الناشر: دار الإمام النووي عمان - الأردن، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

بل تابعوا البحث فيها عقليًا فذهبوا إلى أن هذه الصفات زائدة على الذات وليس هي عين الذات وليست هي غيرها وعللوا ذلك بأن كون الصفات عين الذات يؤدي إلى أن يكون هناك إلهان اثنان والله تعالى واحد لا شريك له، وكون الصفات هي غير الله يعني أن هذه الصفات محدثة وهذا لا يجوز[١].

هذا وقد قسم الأشاعرة الصفات إلى تقسيمات عدة، وكان من أشهر هذه التقسيمات أنها تنقسم إلى قسمين:

١- **الصفات الثبوتية**: وهي التي تدل على معنى ثبوتي ووجودي مثل الصفات السبع المعروفة عند الأشاعرة كالقدرة والإرادة وغيرها.

٢- **الصفات السلبية**: وهي سلب الاتصاف بما يستحيل على الذات الإلهية، أمثال أنه تعالى ليس بجسم وليس مركبًا، ونفي الشرك وإثبات الوحدانية كما مر في المبحث السابق[٢].

وهناك من يقسمها إلى:

١- **صفة نفسية**: وهي التي لا تعقل الذات بدونها، وهي صفة ثبوتية يدل الوصف بها على الذات دون معنى زائد على الذات، ويقال: أيضًا هي الحالة الواجبة للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة وذلك كالوجود والتحيز للجرم[٣].

٢- **صفات سلبية**: وهي السالفة الذكر في التقسيم الثنائي السابق.

٣- **صفات معاني**: وهي الصفات الوجودية التي لها وجود في نفسها، وقيل أيضًا: كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكمًا، ككونه قادرًا فإنه لازم للقدرة[٤].

---

(١) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل ص٨١، ٦٤، والشريف الجرجاني: شرح المواقف ٨/ ٥٢.

(٢) انظر: التفتازاني: شرح المقاصد ٤/ ٣١، وعبد الهادي الفضيلي: خلاصة علم الكلام ص٧٨.

(٣) انظر: الشيخ أحمد الدردير، شرح الخريدة البهية ص٥٢.

(٤) انظر: الإمام البيجوري: تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص١٢٠، والدردير: شرح الخريدة ص٧٢.

٤- صفات معنوية: قيل في تعريفها هي الحالة الواجبة للذات ما دامت الذات معللة بعلة، ككون الذات عالمة، أو قادرة، أو مريدة، فإنها معللة بقيام العلم والقدرة والإرادة بالذات، وقيل المعاني والمعنوية متلازمان إلا أنهم لاحظوا أن الوجودي أصل لغيره[١].

هذا وقد تعرض كل من ابن رشد وحسن حنفي لنقد تصور الأشاعرة للصفات الثبوتية، وتوضيح ذلك في المطالب الآتية:

(١) البيجوري: تحفة المريد ص١٠٧، ص١٢٠، والدردير، شرح الخريدة ص٥٢.

المطلب الأول
نقد ابن رشد وحسن حنفي
لعلاقة الذات بالصفات عند الأشاعرة

علاقة الذات بالصفات من أكثر مسائل علم الكلام التي دار حولها الخلاف والنزاع، وقد ترتب على الخلاف فيها الخلاف فيما عداها من المسائل التي تتعلق بالصفات.

تصوير مذهب الأشاعرة لعلاقة الذات بالصفات:

ذهب الأشاعرة إلى أن الله تعالى له صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بإرادة وعلى هذا القياس فهو سميع بسمع وبصير ببصر[(١)]، وقالوا -ردًا على المعتزلة الذين نفوا زيادة الصفات؛ بناء على أن القول بالزيادة يستلزم، إما أن تكون الصفات حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه تعالى في الأزل عن العلم والقدرة وغيرها من الصفات الكمالية، أو أن تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو ما كفرت به النصارى[(٢)]-: لا يلزم من قدم الصفات تعدد القدماء؛ فالنصارى إنما كفروا لأنهم أثبتوا ذوات قديمة ونحن نثبت ذاتًا واحدة بصفات قديمة[(٣)]، وقد احتج الأشاعرة على قولهم بزيادة الصفات بوجوه منها:

الأول: قيامِ الغائب على الشاهد، فإن علة كون الواحد منا عالمًا هو العلم فكذا في الغائب، وحد العالِم في الشاهد من قام به العلم فكذا في

(١) الشريف الجرجاني: شرح المواقف ٨/ ٥٢.

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص١٨٣.

(٣) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص١١٥، والرازي: الأربعين ١/ ٢٣٢، والإيجي: المواقف ١/ ٣٧٢، والتفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ٦١.

الغائب، وهذا الدليل هو العمدة عندهم[١].

هذا مع الوضع في الاعتبار أن متأخري الأشاعرة قد ذهبوا إلى تضعيف الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد كالإمام الرازي والآمدي[٢] والسعد[٣]، إذ يقول الإمام الرازي: (إذا عرفنا بأن قياس الغائب على الشاهد: طريقة مقبولة في المسائل العقلية، فإنا قد بينا في علم المنطق بالدلائل الكثيرة أنها طريقة ضعيفة لا تفيد الظن المقنع، فكيف الجزم واليقين؟)[٤].

الثاني: لو كانت القدرة نفس الذات والعلم نفس الذات، لكان العلم نفس القدرة ولو كان العلم نفس القدرة لكان كل ما كان معلومًا كان مقدورًا وهو باطل لأن الواجب والممتنع معلومان وغير مقدورين[٥].

الثالث: لو كانت الصفات عين الذات لم يفد حمل الصفات على الذات شيئًا؛ لأن ذلك يكون بمثابة حمل الشيء على نفسه، لكن حمل الصفات يفيد فائدة صحيحة فإن قولنا الله قادر بخلاف قولنا ذاته ذاته[٦].

نقد ابن رشد لعلاقة الذات بالصفات عند الأشاعرة:

يرى ابن رشد أنه لا يمكن قبول قول الأشاعرة في زيادة الصفات على الذات؛ وذلك لأنه يلزم على كلامهم أن يكون الله تعالى جسمًا، يقول: (فإن الأشعرية يقولون: إن هذه الصفات هي صفات معنوية، وهي صفات زائدة على الذات، فيقولون: إنه عالم بعلم زائد على ذاته، وحي بحياة زائدة على ذاته، كالحال في الشاهد، ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسمًا)[٧].

---

(١) التفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ٥٤، والجرجاني: شرح المواقف ٨/ ٥٢.

(٢) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار ١/ ٢٧٠.

(٣) انظر: التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ١٢٦.

(٤) انظر: الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي ٨/ ٦٤.

(٥) الرازي: معالم أصول الدين ٦٢، الجرجاني: شرح المواقف ٨/ ٥٤.

(٦) الجرجاني: شرح المواقف ٨/ ٥٣.

(٧) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٦٥.

ويعلل ابن رشد هذا بأنه على قول الأشاعرة بزيادة الصفات على الذات، فإنه سيكون هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول، وهذا هو حال الجسم، وابن رشد يُلزم الأشاعرة على قولهم أحد أمرين، ويرى أنهما فاسدان:

الأمر الأول: إما أن يقول الأشاعرة أن الذات قائمة بذاتها والصفات قائمة بها، وهذا لا يصح لأنه هذا هو حال الأجسام في الشاهد[١].

الأمر الثاني: أو يقولوا بأن كل واحد منها قائم بنفسه، ويرى ابن رشد بأنه يلزم على هذا القول تعدد الآلهة، حيث قال: (وهذا قول النصارى الذي زعموا أن الأقانيم ثلاثة: أقانيم الوجود والحياة والعلم، وقد قال تعالى في هذا ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ٧٢]).

والحقيقة أن الأشاعرة على القول الأول دون أن يلزمهم عليه تعدد الآلهة أو كونه تعالى جسمًا؛ وذلك لأن الزيادة التي يقصدها الأشاعرة هي زيادة مفهوم الصفات على الذات وليس ماصدقات هذه الصفات على حقيقة الذات[٢].

إذن فإن الأشاعرة قد بحثوا المسألة من حيث المفهوم لا من حيث الماصدق فالصفات عندهم ليست عين الذات مفهومًا وليست غيرها ماصدق، ويدل على ذلك أنه لم يقل أحد من الأشاعرة بزيادة الصفات على الذات في الخارج وإلا لزمهم التعدد، وهذا ما فهمه الإمام البيجوري من مقصود الأشاعرة فإن الصفة يكفي فيها المغايرة للموصوف وإن لم تكن زائدة في الخارج[٣].

والصفات عند الأشاعرة معان ومفاهيم زائدة وليست ذوات مستقلة كما هو عند النصارى حتى يلزمهم التعدد، فالنصارى أثبتوا ذاتًا إلهية بأقانيم ثلاثة، أقنوم الأب وعنوا به ذات الله، وأقنوم الابن وعنوا به الكلمة، وأقنوم روح القدس وعنوا به الحياة، ثم قالوا باستقلال كل أقنوم عن الآخر كتجسد أقنوم العلم في بدن عيسى عليه السلام، وهي عندهم جواهر لا قائمة بغيرها بل قائمة بنفسها،

(١) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) الإيجي: المواقف ٣/٦٧.

(٣) البيجوري: تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص١٠٧.

على خلاف ما هو عند الأشاعرة[١].

وابن رشد كما انتقد في كتابه الكشف موقف الأشاعرة فإنه ينتقد أيضًا المعتزلة في قولهم بعدم زيادة الصفات على الذات، واصفًا مذهبهم بأنه بعيد عن أفهام الجمهور وأن التصريح به بدعة وأنه يضلل الجمهور أكثر من أن يرشدهم، معللًا هذا بأن موقف المعتزلة يوقع الجمهور في دائرة الظن حيث يتعارض ويتناقض مع المعارف البديهية، يقول: (وكذلك قول المعتزلة في هذا الجواب، إن الذات والصفات شيء واحد، هو أمر بعيد من المعارف الأولى؛ بل يظن أنه مضاد لها، وذلك لأنه يظن أنه من المعارف الأولى أن العلم يجب أن يكون غير العالم، وأنه ليس يجوز أن يكون العلم هو العالم)[٢].

أما في غير الكشف فابن رشد له موقف آخر يؤيد ويوافق فيه المعتزلة، حيث قال في التهافت: (كانت المعتزلة في وضعهم هذه الصفات في المبدأ الأول راجعة إلى الذات لا زائدة عليها على نحو ما يوجد عليه كثير من الصفات الذاتية لكثير من الموجودات، مثل كون الشيء موجودًا وواحدًا وأزليًا وغير ذلك، أقرب إلى الحق من الأشعرية، ومذهب الفلاسفة في المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة)[٣].

وهنا يتضح بشكل كبير معالم منهج ابن رشد وتطبيقه، فالموقف الأول الرافض لمذهب المعتزلة هو موقف ابن رشد الدائم في التعامل مع الجمهور الذي يرى أن حقهم في مثل هذه المسائل هو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها، فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور العلم اليقيني بها[٤] [٥]، أما

---

(١) انظر: البيانوني: عصرة المنجود ص١٢٥، و د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام دراسة فلسفية ١/١٢٣، ١/١٢٤.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٦٦.

(٣) ابن رشد: تهافت التهافت ص٢٧٩، تحقيق: محمد عابد الجابري.

(٤) انظر: ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٦٧.

(٥) الحقيقة أن التوقف في بحث مسألة علاقة الذات بالصفات ليس موقف ابن رشد وحده، بل هو موقف كثير من العلماء قديما وحديثًا، إلا أن التوقف عند ابن رشد يختص بالجمهور، أو عدم =

الموقف الموافق فهذا موقف الخواص ولا مانع عنده من البحث فيه عندهم وتأييد ما يرجحه البرهان.

نقد الدكتور/ حسن حنفي لمسألة علاقة الذات بالصفات عند الأشاعرة:

في بداية الأمر يبحث الدكتور/ حسن حنفي المسألة تحت عنوان جديد سماه (**الزيادة والمساواة أو الغيرية والهوية**)[1]، وهذا إشارة أولية إلى تطبيق منهجه الهرمينوطيقي الذي يعمل على موت المؤلف الأول، وإسقاط المقصود الأساسي لبحث المسألة واستبداله بمعان شعورية جديدة.

والدكتور/ حسن حنفي قد حكى إجماع المسلمين في إثبات الصفات واختلافهم في علاقة هذه الصفات بالذات، فقال: (والحقيقة أن كل المسلمين يتبنون الصفات، ولكن الخلاف هل الصفات زائدة على الذات أم أنها عين

= التصريح لهم بما في المسألة من دقائق ومعضلات، أما غيره فيرون أن بحث المسألة كلية من معضلات العقول على الخاصة فضلا عن العامة، وأن العقل لم يصل فيها حتى بعد طول بحث إلى نتيجة مرضية، لذا يقول الإمام الرازي بعد بحثه للمسألة: (وعقول البشر قاصرة عن الوصول إلى هذه المضايق). الرازي: معالم أصول الدين ص٦٢، ولقد ذهب كثير من العلماء إلى أنها ليست من أصول الدين والأولى فيها التوقف، يقول الإمام محمد عبده: (أما كون الصفات زائدة على الذات وكون الكلام صفة غير ما اشتمل عليه العلم من معاني الكتب السماوية وكون السمع والبصر غير العلم بالمسموعات والمبصرات ونحو ذلك من الشئون التي اختلف عليها النظار وتفرقت فيها المذاهب فمما لا يجوز الخوض فيه إذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل إليه والاستدلال على شيء منه بالألفاظ الواردة ضعف في العقل وتغرير بالشرع). الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد ص٥٣، ثم الجميع معتزلة وأشاعرة لا ينكرون صفات الله الكمالية ولا يثبتون له صفات المحدثات فماذا عليهم لو وقفوا عند هذا الحد ولم يرهقوا العقل في مثل هذه المسائل المعضلة، ثم ماذا على العبد إذا لقي ربه جازمًا بأنه على كل شيء قدير مقتصرًا عليه مفوضًا علم ما وراء ذلك إليه.

انظر: ابن الأمير محمد بن محمد بن أحمد بن عبد القاهر الأزهري: حاشية بن الأمير على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد ص١٥٢، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

(١) انظر: د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٣٣١.

الذات؟ فالزيادة والمساواة، الحكم الثاني، فرع لإثبات الصفات ونفيها، الحكم الأوّل)[١].

ثم بعد ذلك تطرق إلى نقد الآراء القديمة وعلى رأسها رأي المدرسة الأشعرية الذي يرى أن رأيهم في (إثبات الصفات زائدة على الذات يضحي بالتنزيه من أجل التشبيه، في حين أن إثبات الصفات مساوية للذات يضحي بالتشبيه في سبيل التنزيه)[٢].

وهنا يشير الدكتور/ حسن حنفي إلى نفس الاعتراض الذي قدمه ابن رشد إلى الأشاعرة من أن زيادة الصفات على الذات يلزم عنها كون الباري تعالى يشبه الحوادث، حيث يكون على هذا القول حامل ومحمول وتركيب وتجزئة، يقول: (والحقيقة أن إثبات الصفات زائدة على الذات بناءً على أنه لا موصوف بلا صفة تشبيه إنساني خالص وفرض مقولة إنسانية على الشعور بالتنزيه، إن لم يكن وقوعًا مباشرًا في التشبيه الحسي)[٣].

ولا يكتفي الدكتور/ حسن حنفي بنفي الزيادة فحسب؛ بل يعلن صراحة نفي الصفات كلية، مستندًا إلى شبهة التجسيم والتشبيه التي تتبع إثبات الصفات والقول بزيادتها، فيقول: (والحقيقة أن هذا تشبيهًا إنسانيًا خالصًا، فالوعي الخالص وعي كامل لأنه وعي نظري مستقل، وذاته لا تعدُّد فيها، بل إن إثبات الصفات هو الذي يجعل الذات ناقصة في حاجة إلى إكمال بالصفات)[٤].

ثم يظهر الدكتور/ حسن وكأنه يميل إلى رأي المعتزلة والفلاسفة بنفس مقصودهم الأصلي، فيذهب بحسب تعبيره الفينومينولوجي الجديد إلى أن الحكم بالمساواة أو بالهوية، أي مساواة الصفات للذات أو هوية الذات مع نفسها أحق بالقبول، مدلّلًا على ذلك بأن التوحيد بين الذات والصفات: (أعلى درجة من

(١) المصدر السابق نفس الصفحة.
(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إل الثورة ٢/ ٣٣٢.
(٣) المصدر السابق ٢/ ٣٣٦.
(٤) المصدر السابق ٢/ ٣٣٧.

درجات التنزيه بإثبات الوعي الخالص دون أي شائبة أخرى توحي بالاشتراك وبإثبات العلم المستقل دون أية شبهة أخرى للتشخيص. وبالتالي يصبح الباري مجموعة من المبادئ العامة والقيم المطلقة كرد فعل على تشخيص الذات وتشبيهها دون أن يكون هناك كائن مشخص وراءها)[1].

وفي موضع آخر يشير إلى الحجج التي أوردها المعتزلة وابن رشد وألزموا بها الأشاعرة، من أن القول بالزيادة يستلزم التعدد والجسمية، قائلًا: (لو كان له علم قديم لكان مشاركًا للذات في القِدَم وذلك يقتضي تماثلهما، وألا يكون أحدهما أولى بالذات أو الصفات من الآخر، فيلزم القول بقدماء متعددة وإثبات القدماء كفر مثل النصارى. القديم ذات واحدة، ولا يجوز إثبات ذوات قديمة متعددة، والدليل على ذلك كونه عالمًا قادرًا حيًّا وليس على علم وقدرة وحياة. الله بجميع صفاته واحد، وجميع صفاته قديم غير محدث. وإثباتًا لعدم التغاير امتنع مثبتو الصفات أيضًا عن تسميتها مغايرة للذات. فالمتغايران موجودان يفارق أحدهما الآخر، أي جسمان. سؤال التغاير في الله لا محل له، فالله واحد بجميع صفاته. الصفات غير قائمة بذاتها بل بالذات. ويشارك الفقهاء المعتزلة والحكماء في الدفاع عن التوحيد وإثبات الوحدانية ورفض التعددية والشرك دون ما خوف من الأشعرية، فهي ليست مذهبًا قدسيًّا يستعصي على النقد)[2].

ولا شك أن هذا تصويرًا خاطئًا من الدكتور/ حسن حنفي لمذهب الأشاعرة في المسألة، فالمغايرة عند الأشاعرة تعني التغاير في المفهوم دون التغاير في الماصدقات، كما أن الأشاعرة على قولهم بالتغاير في المفهوم لم يقولوا بأن الصفات قائمة بذاتها، وإلا لزمهم التعدد، بل قالوا إنها قائمة بذاته تعالى، أضف إلى ذلك أنه قد تم التحقق من أن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة خلاف لفظي لانفكاك جهة البحث بينهما.

---

(١) المصدر السابق نفس الصفحة، بتصرف يسير.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٣٤٠.

إخراج الدكتور/ حسن حنفي المسألة بعيدًا عن مقصود الآراء القديمة:

رغم أن كثيرًا من العلماء أجمعوا على صعوبة بحث المسألة ورجحوا التوقف فيها، إلا أن هذا الرأي لم يكن ليعجب الدكتور/ حسن حنفي؛ وذلك لأنه يخالف عمل العقل المطلق الذي ليس لمجالاته حدود عنده، ففي خطوة منه لأنسنة المسألة وإخراج مدلولاتها من الوجهة الإلهية إلى الوجهة الإنسانية، يقول: (فإذا كان العقل عند القدماء قاصرًا عن الغوص في هذه الأسرار فإن تحليل التجارب الإنسانية يستطيع الكشف عن أساسها في الشعور وبنيتها في الذهن؛ إذ ترجع مشكلة الذات والصفات إلى قسمة الذهن الأشياء إلى جوهر وعرض. فكما أن الجوهر حامل للأعراض تكون الذات حاملة للصفات، وقسمة الأشياء إلى جوهر وعرض قسمة ذهنية يسقطها التصور مرة في الإلهيات، ومرة في الطبيعيات، ومرة في الإنسانيات، في الأفعال)[1].

وعنده أن القدماء أسقطوا المسألة على الإلهيات، بناء على أن التجربة الحياتية وقتها كانت تستوجب بحث المسألة بحثًا إلهيًا، بمعنى أن المشكلات الدينية وقتها هي التي كانت تملأ الشعور الوجداني وتسيطر عليه، لذا فقد استحوذ التأليه على وضع المسألة وتقسيماتها الذهنية.

ويوضح الدكتور/ حسن حنفي هذا بأن الحكم بالزيادة والمساواة، أو الغيرية والهوية في الأصل يقوم على طبيعة الذهن البشري وتجارب الإنسان الواقعية وتعريفه للأشياء عن طريق إثبات هويتها أو اختلافها مع بعضها البعض، فهذا أمر طبيعي يفرض نفسه على الإنسان، ولما كانت معارك التشبيه والتنزيه هي التي كانت تشغل الساحة الفكرية، فإن وضع التأليه قد نال من هذه القسمة بصرف النظر عن الحل المختار (فالزيادة أو المساواة نظرة كمية للذات الإلهية أي للوعي الخالص في حين أن التنزيه يقتضي تصورها على أنها كيفية محضة. التنزيه كيف والتشبيه كم، وهما يفترضان التركيب والقسمة في الذات، في حين أن التنزيه

(١) المصدر السابق ٢/٣٤٢.

يقتضي بساطتها، ويكون إثبات المساواة أقرب إلى التنزيه؛ لأنها إثبات للبساطة كما يفترضان الكثرة والتعدد في الذات في حين أن التنزيه يقتضي الوحدة، كيف يكون للذات صفات، ثلاثًا أم أربعًا أم سبعًا أم تسعًا وتسعين أم عددًا لا نهائيًا من الصفات وهي ذات واحدة؟ ولكن بغية التقريب، يكون إثبات المساواة أقرب إلى التنزيه نفيًا للكثرة وإثباتًا للوحدة، وتكون الزيادة أقرب إلى التشبيه إثباتًا للكثرة ونفيًا للوحدة)[١].

فمشكلة علاقة الذات بالصفات عند الدكتور/ حسن حنفي إذن لا يمكن حلها إلى بالرجوع إلى الحياة الإنسانية والتجربة الشعورية، فالقسمة إلى ذات وصفات عنده لا تعبر عن شيء مخصوص في الواقع، بقدر ما تعبر بشكل عام عن قسمة إنسانية خالصة موجودة في الحياة والتجارب الإنسانية؛ وذلك لأن الذهن البشري في الحكم يسعى دائمًا للبحث عن الاتفاق وتحقيق الهوية أو الزيادة وتحقيق الاختلاف، ومن هنا استعمل المتكلم هذه القسمة في التعبير عن عواطف التأليه، في حين أنه كان من الممكن أن يستخدمها في مجالات أخرى يظهر فيها الإنسان بديلًا عن الله أو بجانبه، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (ولما كان الذهن الإنساني في الحكم يقوم على الهوية والاختلاف، أصبح السؤال: هل الصفات عين الذات أم زائدة على الذات؟ وبصرف النظر عما يتضمن اختيار أحد الحلين بالنسبة إلى التنزيه والتشبيه أو بالنسبة إلى الحرية والجبر أو بالنسبة إلى استقلال الطبيعة أو تبعيتها، فإن بناء المشكلة ذاته بناء إنساني أسقطه الإنسان إلى أعلى كي يسمح له بالتعبير عن عواطف التأليه)[٢].

وهنا يظهر التوجيه الجديد والمجالات الأخرى التي تسحب إليها المسألة بعيدًا عن المقصود الأول لها.

* ففي علم الشخصية هناك ما يسمى بالشخصية وسماتها.

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/٣٤٢.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/٣٤٣.

* وفي علم الأخلاق في تراثنا المعاصر ظهرت بعض المذاهب الأخلاقية التي تبحث الذات أو الشخص كقيمة مستقلة بذاتها بصرف النظر عن صفاتها وأفعالها، فالإنسان من حيث هو إنسان قيمة في ذاته وصفاته زائدة عليه.

* وفي تجربة الحب الإنساني تظهر مسألة الذات والصفات، هل يقوم الحب بناءً على اعتبار الذات وحدها بصرف النظر عما للحبيب من صفات وأفعال، أم أن الحبيب هو مجموعة من الصفات والأفعال لأجلها صار حبيبًا.

* وفي موقف الخصام يسهل الفصل بين الحبيبين في حالة حب الصفات والأفعال ما دامت الصفات والأفعال قد تغيرت فإن الحب يتغير أو ينتهي، في حين أنه في حالة حب الذات المستقلة عن صفاتها وأفعالها لا يمكن الفصل بين الحبيبين؛ لأن حب الذات مستقل عن الصفات والأفعال[1].

وهكذا تغيرت مضامين المسألة كلية عند الدكتور/ حسن حنفي حتى نجده يتأول مذهب الأشاعرة والمعتزلة معلنا موتهما هيرمينوطقيًا، مستبدلًا مقصودهما بمقصود شعوري فينومينولوجي إنساني جديد، ففي فلسفة حنفي خرجت المسألة من كونها تعبر عن مشكلة إلهية إلى كونها تعبر عن صفات إنسانية وانفعالات وجدانية، فالتوحيد بين الذات والصفات ونفي وانكار وجود صفات زائدة على الذات الذي هو مذهب المعتزلة يعبر عن العدل دون الرحمة في المعاملات الإنسانية، في حين أن اتجاه الأشاعرة في الزيادة هو موقف الرحمة في المعاملة دون العدل، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (ففي مواقف الحب أو العقاب معاملة الحبيب أو المذنب على أن ذاته مساوية لصفاته وأفعاله معاملةً تقوم على العدل دون الرحمة، لذلك يُحب الحبيب أو يخاصم ويعاقب المذنب، في حين أن الفصل بين الذات والصفات وإثبات ذات وراء الصفات والأفعال يقوم على الرحمة دون العدل، ففي مواقف الحب أو العقاب مهما تغيرت صفات الحبيب لدرجة الصفات المضادة، فإنه لا يمكن أن يهجر؛ لأن له ذاتًا مستقلة، ومهما بلغت صفات المذنب وأفعاله من استهجان، فإنه لا يمكن أن يعدم لأن له ذاتًا

(١) المصدر السابق ٢/٣٤٥.

مستقلة، ويقوم تصور العدل والرحمة في الآخرة أيضًا على هذا الأساس، فالعدل يقوم على اعتبار أن الذات هي عين الصفات، ومِنْ ثَمَّ يتم تقييم الذات حسب صفاتها وأفعالها، في حين أن الرحمة تقوم على أن الذات مستقلة عن الصفات والأفعال، وأنه بالرغم مما قد يكون للذات من صفات وما تأتي به من أفعال فإنه لا يمكن تقييمها بها، وإصدار الحكم عليها)[1].

بين ابن رشد وحسن حنفي في نقد علاقة الذات بالصفات عند الأشاعرة:

بعد عرض تصور الأشاعرة في المسألة ونقد كل من ابن رشد والدكتور/ حسن لهم، يتضح اختلاف النقدين اختلافًا تامًا، نعم يظهر الدكتور/ حسن حنفي في بداية الأمر متأثرا بابن رشد مستعينًا بنفس حججه لنقد المسألة عند الأشاعرة، لكن يبدو أن هذا لا يعدو إلا أن يكون توصيفًا تاريخيًا لإثبات أن القدماء في بحثهم المسألة أسقطوها على الجانب الإلهي دون غيره من الجوانب الطبيعية والإنسانية.

وإذا كان ابن رشد يظهر في موقفين مختلفين إزاء المسألة، موقف يقرر فيه التوقف والتزام الجانب الشرعي في الإيمان بالصفات على النحو الإجمالي دون تفصيل تجنبًا لوقوع العامة في الظنون والشكوك، والثاني يرجح فيه الموقف الاعتزالي بناء على شبهة التجسيم والتركيب الناتجة عن الاختيار الأشعري، وهذا هو اختيار الخاصة بعيدا عن التصريح للعوام، فإن الدكتور/ حسن حنفي يرفض الموقفين معًا.

فيرفض أولًا مسألة التوقف؛ لأن هذا مخالف لعمل العقل والشعور الوجداني عنده، فعقلانية حنفي كما مر عقلانية مطلقة لا تعرف مثل هذا التوقف ومثل هذه الصعوبات.

كما أنه لا يرتضي فكرة التمييز بين العامة والخاصة التي أقرها ابن رشد ومن معه من القدماء؛ وذلك لأنه يعتبر بحسب منهجه الفينومينولوجي أن قسمة

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٣٤٥.

الناس إلى عوام وخواص قسمة غير عادلة؛ حيث تقوم على الإقرار بالجهل والتسليم به دون القضاء عليه، كما يرى أنها تشكل: (طبقتين في المجتمع طبقة جاهلة وهي الأغلبية، وطبقة متعالمة وهي الأقلية لتؤدي بالضرورة لسيطرة الأقلية على الأغلبية، إن ترك العوام على ما هم عليه، وتحريم الفكر والنظر عليهم ضد التنوير، وتثبيت للأمر الواقع، ورفض لتغيره)[1].

ولا شك أن هذه النظرة من الدكتور/ حسن حنفي ليست في محلها وإخراج عن القيمة الأساسية من التقسيم، فإن الغاية الأولى من تقسيم الناس إلى خواص وعوام، هي الحفاظ على فطر العوام من أن تزل قدمهم في مثل هذه الأمور التي لا يقدرون على استيعابها.

أضف إلى ذلك أن ابن رشد حافظ على المدلول الأصلي للمسألة وأبقى على أساسها دون أن يتأولها ويخرجها عن معانيها الحقيقة التي وضعها القدماء، فالمسألة عنده تعالج علاقة الصفات الإلهية بالذات الإلهية، وهذه هي المشكلة التي دار حولها الجدال والنزاع بين الفرق، بينما الدكتور/ حسن حنفي أخرج هذا المدلول عن حقيقته الموضوعة له، وحول المسألة من كونها تختص بمعالجة أمر إلهي إلى كونها تخص بالأمور الوجدانية والحياة الإنسانية.

وهنا يمكن القول: إن ابن رشد قد بحث المسألة في الإطار الطبيعي الموضوع لها مقدمًا الحجج والأدلة التي تثبت مدعاه بغض النظر عن اختيار التوقف أو أحد الموقفين -الزيادة أو عدمها- أما الرؤية الجديدة لعلاقة الذات بالصفات عند الدكتور/ حسن حنفي فقد جاءت دراستها تبعد كلية عن الرؤى القديمة للمسألة بل تقضي عليها وتحدث قطيعة معها.

❀ ❀ ❀

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ١/١١٩.

المطلب الثاني
نقد ابن رشد وحسن حنفي
لتصور الأشاعرة في إثبات العلم الإلهي

الترتيب الطبيعي يقتضي تقديم العلم ثم الإرادة ثم القدرة؛ وذلك لأن الفعل لا يكون مُحْكمًا إلا إذا سبقه العلم والإرادة، فكثيرًا ما نرى أفعالًا تقع ولا يصح وصفها بأنها محكمة لخلوها من العلم والقصد كالأفعال التي تقع من الصبي والمجنون وإن كان يقع منهما في بعض الأوقات أفعال محكمة فإن ذلك يكون منهما على خلاف عادتهما وبدون قصد.

وليس المقصود بترتيب الصفات الترتيب من حيث الذات (إذ الصفات بذاتها أزلية، أما بالتعلق التنجيزي فالإرادة سابقة على القدرة؛ لأن القدرة أنجزت ما خصصته الإرادة، وعليه فتعلق القدرة التنجيزي الحادث بعد تعلق الإرادة التنجيزي القديم)[١]، لذا وجدنا غير واحد من المتكلمين يقدم الكلام في الإرادة عن الكلام في العلم والكلام في العلم عن الكلام في القدرة[٢]، (ثم منهم من يرى الابتداء بإثبات كونه قادرًا أولى ومنهم من يثبت كونه عالمًا أولًا، ثم يثبت كونه قادرًا مريدًا ومنهم من يبتدي بالإرادة ثم يثبت كونه قادرًا عالمًا)[٣].

وقد كان أول ما تعرض له ابن رشد وحسن حنفي في نقدهما للصفات الثبوتية عند الأشاعرة صفة العلم، وتوضيح ذلك على النحو الآتي:

---

(١) انظر: الشيخ أحمد بن محمد بن المالكي الصاوي: شرح الصاوي على جوهرة التوحيد هامش ص١٧٣، تحقيق: الدكتور/ عبد الفتاح البزم، الناشر: دار بن كثير، دمشق بيروت، الطبعة الثانية: ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

(٢) انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل ص٤٥، وما بعدها. الآمدي: غاية المرام ص٣٨، ٥٢، ٨٥، ٧٦.

(٣) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٧٥.

صفة العلم وأدلتها عند الأشاعرة:

يعرف الأشاعرة علم الباري تعالى بأنه (صفة أزلية متعلقة بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات على وجه الإحاطة على ما هي عليه من غير سبق خفاء)[١].

وقد استدلوا على ثبوت هذه الصفة للباري تعالى بدليلين:

الدليل الأول- ويعرف بدليل الإتقان والإحكام، ومفاده: أن فعله تعالى متقن محكم وكل من كان فعله كذلك كان عالمًا، وقد استدل الأشاعرة على صغرى هذا الدليل المبنية على إتقان علمه، بالنظر في نظام العالم وما يترتب على هذا النظام من مصالح ومنافع، كاختلاف الليل والنهار، وتعاقب الفصول الأربع، وما ينتج عن ذلك من الفوائد التي يتسق بها نظام الكون للأحياء وغير الأحياء، أما كبرى الدليل فهي عندهم من قبيل البديهي الخفي الذي لا يحتاج إلى استدلال بل يحتاج إلى تنبيه، وقد نبهوا عليها، بأن من رأى كتابًا سطر بخط بديع وقد تضمن ألفاظًا جذلة وعبارات عذبة تدل على معان نافعة ومتسقة تكون موضوعًا مفيدًا نافعًا للناس في المعاش والمعاد، وكذلك من سمع خطابًا فصيحًا ملائمًا للغرض والمقام جزم بأن صاحب الكتاب والخطاب عالم بالضرورة[٢].

الدليل الثاني- ويعرف بدليل القدرة؛ وذلك لأنهم يستدلون بقدرته تعالى الثابتة بالأدلة العقلية على كونه تعالى عالمًا، وملخصه: أن الله تعالى قادر وكل من كان قادرا فهو عالم، وصغرى الدليل ثابتة بالأدلة العقلية عند من يقدم القدرة على العلم في البحث[٣]، أما بيان الكبرى فهو أن القادر هو الذي يفعل بالقصد

---

(١) البيجوري: تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص١٢٦.

(٢) انظر: أبو الحسن الأشعري: اللمع ص٢٤، ٢٥، والإيجي: المواقف ٣/ ٩٣، والتفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ٨١.

(٣) أكثر المتكلمين قدم إثبات القدرة على إثبات العلم؛ وذلك لسببين:
الأول: اهتمامًا بشأنها في مقابلة من ينفيها من الفلاسفة، الثاني: أن إثبات القدرة يتوقف عليه إثبات العلم والإرادة، لذا نراهم يستدلون على علمه تعالى بناء على ما ثبت عندهم بالأدلة العقلية من كونه تعالى قادرًا.

والاختيار، وكل من كان كذلك وجب أن يكون عالمًا بما يقصد وبما يفعل[١].

هذا والأشاعرة على عموم صفة العلم وشمول إحاطتها بكل موجود وبكل معدوم مطلقًا، أي سواء كان الموجود واجبًا أو كان المعدوم ممتنعًا أو ممكنًا، وهذا معنى العبارة المشهورة بأن صفة العلم تتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي، أي الواجب والممكن والمستحيل، بخلاف القدرة فإنها لا تتعلق إلا بالممكنات فقط، فلا تتعلق بالواجبات حتى لا يلزم تحصيل الحاصل المحال، ولا تتعلق بالمستحيلات حتى لا يلزم قلب الحقائق[٢].

نقد ابن رشد لتصور الأشاعرة لصفة العلم:

وافق ابن رشد الأشاعرة على إثبات صفة العلم للباري تعالى، مقررًا أن (الأوصاف التي صرح بها الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها، هي صفات الكمال الموجودة للإنسان، وهي سبعة العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع والبصر، والكلام)[٣].

كما وافقهم في الاستدلال عليها بفعل الله تعالى المتقن، كيف لا وهو الذي استدل على وجود الله تعالى في البداية بالعناية والاختراع، يقول ابن رشد: (أما العلم فقد نبه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه في قوله: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]، ووجه الدلالة أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه، أعني كون صنع بعضها من أجل بعض، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع، أنه لم يحدث عن صانع هو الطبيعة، وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية، فوجب أن يكون عالمًا بها)[٤].

---

(١) انظر: الإيجي: المواقف ٣/ ٩٥.

(٢) انظر: الإيجي: المواقف ٣/ ٩٦، و. د. حسن محرم الحويني: محاضرات حول الموقف الخامس ص١٨٥.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٦٠.

(٤) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٦٠.

وبقريب مما نبه الأشاعرة على كبرى الدليل ينبه ابن رشد أيضًا، قائلا: (مثال ذلك أن الإنسان إذا نظر إلى البيت فأدرك أن الأساس إنما صنع من أجل الحائط، وأن الحائط من أجل السقف، تبين أن البيت إنما وجد عن عالم بصناعة البناء)[١].

كما يوافق ابن رشد الأشاعرة في قدم صفة العلم، إذ لو كانت حادثة لجاز أن يتصف الله تعالى بها وقتًا دون آخر وذلك محال على الباري تعالى[٢].

اختلاف ابن رشد مع الأشاعرة:

يختلف ابن رشد حيال صفة العلم مع الأشاعرة في أمرين:

الأمر الأول- وهو القول بأن الله يعلم المحدثات أزلًا بعلم قديم:

مع اتفاق ابن رشد مع الأشاعرة على إثبات صفة العلم، وقدمها إلا أنه يمنع ما قاله الأشاعرة من أن العلم يتعلق أزلًا بالموجودات الحادثة، إذ يقول: (لكن ليس ينبغي أن يتعمق في هذا فيقال ما يقوله الأشاعرة: إنه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم)[٣].

وحجة ذلك عند ابن رشد، أنه يلزم على قول الأشاعرة هذا أن يكون العلم المحدث، في وقت عدمه وفي وقت وجوده، علما واحدًا، وهذا أمر يعتبره ابن رشد غير معقول؛ وذلك لأنه (إذ كان العلم واجبًا أن يكون تابعا للموجود، ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا، وتارة يوجد قوة، وجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفا، إذ كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل، وهذا شيء لم يصرح به الشرع بل الذي صرح به خلافه؛ وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩])[٤].

---

(١) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق ص١٦١.

وواضح هنا أن ابن رشد يستند إلى عالم الشاهد لوصف حال العلم في الغائب، حيث إن العلم الإنساني يقتضي تغيره بتغير المعلومات، فكذا الأمر في الغائب، وبناء على ما يقوله الأشاعرة من تعلق العلم الأزلي بالموجودات، فإن الحكم سيختلف؛ ويكون العلم بالموجود قبل وجوده وبعد وجوده واحدا، وهذا لا يقبله عقل ابن رشد.

وقد يجاب هنا بمنع قياس الغائب على الشاهد؛ وذلك لاختلاف ذات الله وصفاته وأفعاله عن ذواتنا وصفاتنا وأفعالنا، فإذا كان علمنا يلحقه التغير والاختلاف فإن هذا لا يقال في علمه تعالى، وهذا ما اعتمد عليه متأخرو الأشاعرة حيث ضعف كثير منهم الاعتماد على قياس الغائب على الشاهد، بناء على اختلاف طبيعة العلمين[١].

وابن رشد يرى الأفضلية في التوقف عن بحث علاقة علمه تعالى بالموجودات؛ وذلك لأنها من المسائل الخفية والتي لم يصرح بها الشرع، فالذي جاء ذكره في الشرع إثبات أنه تعالى عالم، ولكن متى يعلمها أو كيفية علمه بها فلم يشر إليها إلا على سبيل الإجمال؛ فكان غرض الشرع هو إثبات العلم الإلهي دون البحث فيما دون ذلك، يقول ابن رشد: (فينبغي أن يوضع في الشرع إنه عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه، وهذا هو الذي تقتضيه أصول الشرع؛ وإنما كان هذا هكذا لأن الجمهور لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى . . . ولا يقال: إنه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لا بعلم محدث ولا بعلم قديم؛ فإن هذا بدعة في الإسلام)[٢].

والحقيقة أن الأشاعرة لم يبحثوا هذه المسألة من باب الترف العقلي، وإنما بحثوها من أجل إزالة الشبهات الواردة عليها، والتي منها: منع قيام الحوادث

(١) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار ١/ ٢٧٠، والرازي: الأربعين في أصول الدين ص١٩٣، الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي ٨/ ٦٤، والتفتازاني: شرح المقاصد ١/ ١٢٦.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٦١.

بذات الباري تعالى، إذ أن العلم المتغير بتغير الموجودات يلزم حدوثه، وما لا ينفك عن الحادث فهو حادث، فليزم حدوث الباري لحدوث علمه، ومن هنا جاء بحث الأشاعرة للمسألة[١].

أضف إلى ذلك أنه لا يلزم على القول بتعلق علم الله الأزلي بالموجودات الحادثة تغير في صفة العلم أو في ذاته تعالى؛ وذلك لأن التغير الحاصل إنما هو في الإضافات (والعلم إضافة محضة أو صفة حقيقة ذات إضافة، فعلى الأول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير إضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز)[٢].

الأمر الثاني- مسألة علم الله تعالى بالجزئيات والكليات:

أيضًا من المسائل التي اختلف فيها ابن رشد مع الأشاعرة عامة، ومع الإمام الغزالي خاصة، مسألة علم الله بالكليات والجزئيات، وهي مسألة وقع الخلاف فيها بين المتكلمين والفلاسفة، فالمتكلمون على إحاطة علمه بالجزئيات والكليات إحاطة تامة؛ وذلك لأنه فاعلها بالاختيار فوجب أن يكون عالمًا بها.

أما الفلاسفة، فالمشهور عندهم أن الله يمتنع علمه بالجزئيات على جهة كونها جزئيات، (أي من حيث إنها جزئيات يلحقها التغير، لأن تغير المعلوم يستلزم تغير العلم، وهو على الله تعالى محال في ذاته وفي صفاته)[٣].

والله عند الفلاسفة لا يعلم الجزئيات علمًا مستقلًا، بل يعقلها تعقل الكليات، (حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه متخصص به، كالكسوف الجزئي، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافي أسبابه الجزئية، وإحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات، وذلك غير الإدراك الزماني الذي يحكم أنه وقع الآن، أو قبله، أو يقع بعده)[٤].

---

(١) انظر: الإيجي: المواقف ٣/ ٨٥.

(٢) الجرجاني: شرح المواقف ٨/ ٨٥.

(٣) التفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ٩٨، والشريف الجرجاني: شرح المواقف ص٨/ ٨٤.

(٤) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ٣/ ٢٨٦، ٢٨٧.

وابن رشد كما اختار التوقف في بحث مسألة تعلق علمه تعالى بالموجودات الحادثة، فإنه يرى هنا أيضًا أفضلية التوقف عن وصف تعلق علمه بالجزئيات والكليات، إذ (ما قد أدى إليه البرهان أن ذلك العلم منزهة عن أن يوصف بكلي أو جزئي فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة)[١].

وهكذا يقرر ابن رشد بأفضلية التسليم بما صرح به الشرع من أن علم الله تعالى يحيط بكل الأشياء دون تفصيل بوصف كون العلم يحيط بالجزئيات أو الكليات، (فإذا سئل ابن رشد هل العلم الإلهي يحيط بالجزئيات، أم يعم الكليات فقط، أجاب بأنه لا ينبغي أن يقال: لا يعلم هذه ولا تلك؛ لأن الذات الإلهية منزه عن كليهما، والعلم الإلهي يوجد ويحيط به، والله هو المبدأ، وهو الصورة الأولى والغاية لكل شيء، وهو نظام العالم، وهو الكل في أسمى صور وجوده)[٢].

وفي محاولة من ابن رشد لتحرير مذهب الفلاسفة وإخراجه عن المشهور لديهم، فإنه يذهب إلى أن الذي يقتضيه أصول الفلاسفة في أمر الكليات والجزئيات أنه يصدق عليه سبحانه أنه يعلمها ولا يعلمها، وهنا يذهب ابن رشد إلى أن الإمام الغزالي حين نسب إلى الفلاسفة نفي علم الله تعالى بالجزئيات لم يكن على إحاطة بمذهبهم ولا لازم أصولهم؛ وذلك لأنه يرى أن مذهب الفلاسفة على أن العلوم الإنسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات، والموجودات هي المؤثرة فيه، وعلم الباري سبحانه هو المؤثر في الموجودات، والموجودات هي المنفعلة عنه[٣].

وفي نص آخر يذهب إلى أن (أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين بما نسب إليهم من أنهم يقولون إنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلًا، بل يرون

---

(١) ابن رشد: فصل المقال ص٤٠.

(٢) انظر: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص٣٢٠، ترجمة وتعليق: د. محمد عبد الهادي أبو ريده، الناشر: دار النهضة العربية - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م.

(٣) انظر: ابن رشد: تهافت التهافت ص٤٤٤، بتقديم وتحقيق د. محمد عابد الجابري، ومحمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب ص٢١١، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا؛ وذلك أن علمنا بها معلول للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود، فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدًا، وذلك غاية الجهل)[1].

وهكذا ينتقد ابن رشد الإمام الغزالي ويرد عليه كلامه بأن الفلاسفة قالوا: إن الله لا يدرك الجزئيات، ويصرح بأنه تعالى يدركها بعلم مخالف لعلمنا، وفي الوقت نفسه يمنع أن يتصف علمه تعالى بكلي أو جزئي؛ لأن علمه تعالى ليس كعلم البشر الذي يعتريه النقص، وابن رشد يرى أن في هذا التقرير راحة من جميع المشاجرات الحاصلة بين أبي حامد والفلاسفة[2]، كما أنه يقرر أن التفصيل في مثل هذه المسائل من علم الراسخين في العلم، ولا يجب أن يكتب، ولا يكلف الناس اعتقاده؛ وذلك لأنه ليس من باب التعليم الشرعي الذي أمرنا الله به[3].

نقد الدكتور/ حسن حنفي لتصور الأشاعرة لصفة العلم الإلهي:

في حين نرى ابن رشد يتفق مع الأشاعرة في إثبات أصل الصفة مستخدمًا بعض حججهم العقلية للتدليل عليها، فإن الدكتور/ حسن حنفي يوجه نقده إلى إثبات أصل الصفة، محاولًا إخراجها عن المدلول الأصلي الذي من أجله وضعت، وتحويلها من كونها تخص الذات الإلهية إلى كونها تخص الذات الإنسانية.

ففي بداية الأمر يقرر الدكتور/ حسن حنفي بأن صفة العلم صفة تدل في أصل الوحي على كونها صفة إنسانية بحتة، وأنها غاية يسعى الإنسان لتحققها في ذاته، فإن عجز أسقطها على الإله ليبرر عجزه بسبق العلم الإلهي على علمه، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (والحقيقة أن العلم مثل إنساني أعلى يحققه الإنسان

(١) ابن رشد: فصل المقال ص٣٨.

(٢) انظر: ابن رشد: تهافت التهافت ص٤٤٤، بتحقيق الجابري.

(٣) انظر: المصدر السابق ص٤٥٧.

في ذاته، فإن استعصى تحقيقه فإنه يحوله إلى إله، لما كان الإله هو أقصى ما يتمناه الإنسان من غاية، فالتأليه حرص على الواقع كمثل في لحظة العجز عن التحقيق، والتمسك بالحق النظري إن ضاع الحق العملي، التمسك بالمبدأ في غياب الواقع، ويتضح ذلك من تحليل لفظ «العلم» في أصل الوحي في الصيغة الفعلية وليست الاسمية، فالعلم فعل، أو صفة «عليم» أو «علَّام»، أو اسم بمعنى الوحي، أي العلم المعطى للناس وليس صفة لجوهر ثابت، وهو فعل مشترك بين الإنسان والله، يعلم الإنسان كما يعلم الله. وهو أمر بالعلم حتى يصبح الإنسان عالمًا كما أن الله عليم وعلَّام)[١].

وفي المنهج الشعوري لدى الدكتور/ حسن حنفي تتحول مقولة الله عالم تمامًا، وتعني أن الإنسان نفسه يود أن يكون عالمًا، ولما كان الإنسان لا يستطيع دومًا أن يحقق هذه الغاية المنشودة في حياته وهي العلم، فإنه يثبته نظرا كموضوع مثالي، أي أنه يتحقق تحققًا صوريًا فارغًا من أي مضمون حقيقي، وهنا سرعان ما يغترب العلم الإنساني ويسيطر عليه العلم الإلهي، وهذا هو معنى ضياع الإنسان خلف العقائد كما هو الحاصل عند الأشاعرة على حد وصفه[٢].

وهنا يسعى الدكتور/ حسن حنفي إلى نزع الصفة الإلهية بشكل كلي من محيط الفكر العقدي، إلى محيط الفكر الاجتماعي والإنساني، فعنده إذا ما تغيرت الظروف واسترد الإنسان وعيه بذاته، وقضى على اغترابه، وحقق مثله الأعلى في العلم، فإنه يكون عالمًا، وحينئذ لا يطلق عبارة الله بل يقول أنا عالم[٣].

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٤٠١.

(٢) انظر: المصدر السابق ٢/ ٣٩٦، و د. أحمد محمد جاد عبد الرازق: فلسفة المشروع الحضاري ٢/ ٨٢٤.

(٣) انظر: د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٤٠٠، و د. أحمد جاد عبد الرازق: فلسفة المشروع الحضاري ٢/ ٨٢٤، و د. أشرف منصور: الرمز والوعي الجمعي ص١٤٢، الناشر: دار رؤية للنشر والتوزيع - مصر، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

نقد الدكتور/ حسن حنفي لأدلة الأشاعرة على إثبات صفة العلم:

كما أعمل الدكتور/ حسن حنفي منهجه الهرمينوطيقي في إخراج صفة العلم من وضعها الإلهي إلى الوضع الإنساني، تحت زعم أن المتكلمين الأشاعرة عملوا على اغتراب العلم الإنساني وصهره في العلم الإلهي، فإنه هنا ينتقد دليلي الأشاعرة -الإتقان والقدرة- في إثبات العلم الإلهي، ذاهبًا إلى كونهما لا يثبتان العلم الإلهي بقدر ما يثبتان فعل الطبيعة.

فنراه يقول في دليل الإتقان والفعل المحكم الذي أقامه الأشاعرة ووافقهم عليه ابن رشد: (والواقع أن هذا الدليل مثل الأدلة على إثبات الصانع، تشخيص لنظام الطبيعة فنظام العالم ناتج عن قوانين الطبيعة الثابتة التي يكتشفها العقل، وأن استعمال ذلك كدليل لإثبات عالم ذي علم مشخص هو استمرار في الخلط بين العقل والوجدان، بين الفكر العلمي والفكر الديني)[1].

وبنفس هذا المنهج الفينومينولوجي يردد منتقدًا دليل القدرة على صفة العلم، قائلًا: (والحقيقة أن ذلك أيضًا تشخيص للمقدورات، فلماذا لا تكون الطبيعة فاعلة بنفسها ما دامت عاقلة)[2].

وبهذا يعتبر الدكتور/ حسن حنفي أن استخدام الأشاعرة للطبيعة لإثبات علم الباري، استخدام تبريري ديني وما هو إلا تشخيص للموجودات في الوعي الذاتي والشعور الداخلي النابع من عجز الإنسان عن الوصول إلى الغاية المنشودة من وراء العلم.

بين ابن رشد وحسن حنفي في نقد تصور الأشاعرة للعلم الإلهي:

بعد عرض تصور الأشاعرة وأدلتهم بالنسبة لعلمه تعالى، ثم عرض وجهة نظر كل من ابن رشد وحسن حنفي في نقد الأشاعرة، يتبين أن نقد ابن رشد للأشاعرة دار على المضمون الأصلي والأساسي للصفة، فابن رشد أثبت صفة

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة: ٢/٣٩٩.

(٢) المصدر السابق ٢/٤٠٠.

العلم على كونها تدل على الذات العالية دون أن يتعرض لها بالتأويل أو التحويل أو التغيير، وإنما جاء الكلام مع الأشاعرة في الجزئيات المتفرعة تحت هذه الصفة، مثل كون الله تعالى يعلم الحوادث بعلم أزلي، أو كون العلم يتعلق بالجزئيات والكليات، أو كون صفة العلم زائدة على ذاته تعالى أو عينها، وابن رشد لا يرى غضاضة في ذلك؛ حيث هذا يعد عنده من الخلافات الفرعية التي لا تمتد إلى أصول الاعتقاد، وذلك بخلاف إنكار الصفة أو تأويلها، كما هو الظاهر من التأويلات الإنسانية عند الدكتور/ حسن حنفي.

أضف إلى ذلك أن تأويلات الدكتور/ حسن حنفي واعتراضه على تصوير الأشاعرة لصفة العلم الإلهي وأدلتهم، إنما هو في حد ذاته خروج عن المذاهب العقلية القديمة في المسألة، بما في ذلك مذهب ابن رشد، وهذا هو الحال الدائم لمناهج الدكتور/ حسن حنفي الغربية لا صلة لها بمضمون ثابت ولا أصل موروث، وما هي إلا قفزات فكرية وتصورات توقعه في التناقض المستمر.



المطلب الثالث
نقد ابن رشد وحسن حنفي
لتصور الأشاعرة لصفتي الإرادة والقدرة

أولًا- صفة الإرادة:

تصوير رأي الأشاعرة في صفة الإرادة:

اتفقت كلمة أهل الإسلام جميعًا على كون الباري تعالى مريدًا إلا أنهم اختلفوا في معنى الإرادة بالنسبة لذاته تعالى وهل هي قديمة أم حادثة؟

ومن هنا حصر الإمام الإيجي الكلام في الإرادة في ثلاثة عناصر، هي تعريفها وإثباتها بالدليل ثم قدمها[(١)].

وقد عرف الأشاعرة الإرادة، بأنها صفة قديمة قائمة بذاته تعالى مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات توجب تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه من وجود وعدم ومقدار وزمان ومكان وجهة[(٢)].

فالإرادة عند الأشاعرة عبارة عن قصد وتخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الأمور المتقابلة.

هذا وقد استدل الأشاعرة على إثبات صفة الإرادة للباري تعالى، بالحوادث المشاهدة إذ لم توجد في أزمنة واحدة ولا على صورة واحدة بل هي متغايرة من حيث أزمنة الخلق وأوجه الفعل، بمعنى أن بعضها وجد في وقت ما والبعض

---

(١) الشريف الجرجاني: شرح المواقف ٨/ ٩٢.

(٢) الآمدي: أبكار الأفكار ١/ ٢٩٨، والإيجي: المواقف ٣/ ١١٧، وعبد الرازق اللاهيجي: شوراق الإلهام ٥/ ٢٩٥، تحقيق: الشيخ أكبر علي زادة، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق قم، الطبعة الأولى، ١٤٣٠.

وجد في وقت آخر، كما أنها مختلفة من حيث الهيئة والشكل التي وجدت عليها فهذا نبات، وذاك إنسان، وهذا يابس، وذاك رطب، وكل ذلك معلوم ومشاهد ولا يخفى على أحد، وإذا كان الأمر كذلك فإن اختصاص الحوادث بوقت معين وفعل معين يقتضي مخصصًا خصصه على هذا الوجه دون غيره وهذا المخصص هو الإرادة[١].

نقد ابن رشد لتصور الأشاعرة للإرادة الإلهية:

في بداية الأمر يتفق ابن رشد مع الأشاعرة على إثبات أصل الصفة للباري تعالى، إذ يقول: (وأما صفة الإرادة فظاهر اتصافه تعالى بها، إذ من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريدًا له)[٢].

إلا أنه يرفض قياس الغائب على الشاهد في الاستدلال عليها وتحديد معناها، وحجة ابن رشد في ذلك أن مجرد إثبات التشابه بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية يخرجها عن كونها صفة كمال لله تعالى، إذ إن الإرادة الإنسانية خاضعة للأغراض والله منزه عن ذلك، يقول ابن رشد: (الأغراض التي حصولها مما تتكمل به ذات المريد، مثل أغراضنا نحن التي من قبلها تتعلق إرادتنا بالأشياء، فهي مستحيلة على الله ﷻ، لأن الإرادة التي هذا شأنها في شوق إلى التمام عند وجود النقصان في ذات المريد)[٣].

وابن رشد يرى أن من كمالات إرادة الله، أن لا يقال أنه تعالى يفعل بالطبع أو بإرادة تشبه الإرادة البشرية، فالله تعالى عنده يفعل العالم (على نحو لا يصح أن يقال فيه بالطبع على ما هو معروف في الشاهد، بل بإرادة لا تشبه في شيء إرادة البشر، كما يقال إنه يعلم الأمور بعلم لا يشبه علم البشر)[٤].

---

(١) انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص٦١، والرازي: المطالب العالية ٣/ ١٧٩، والرازي، الأربعين في أصول الدين ص١٨٢، والمواقف: الإيجي ٣/ ١١٩، والتفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ٩٥، والجرجاني: شرح المواقف ٨/ ٩٤.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٦٢.

(٣) انظر: ابن رشد: تهافت التهافت ص١٤١، بتحقيق الجابري.

(٤) انظر: د. محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ص٢٠٨.

ومع رفض ابن رشد لكون الإرادة صفة تخصيص كما هو الحال في الشاهد، فإنه يبدو أنه يميل إلى اختيار مذهب الفلاسفة من إرجاع صفة الإرادة لفعل الله وفقًا لعلمه تعالى، المحيط بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام وأكمله، يقول الفارابي: (ووجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد يشبه قصودنا ولا يكون له قصد الأشياء، ولا صدر عنه الأشياء على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضا بصدورها وحصولها، وإنما ظهرت الأشياء منه لكونه عالمًا بذاته وبأنه مبدأ النظام والخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه)[1].

فالإرادة عند الفلاسفة عبارة عن علمه المحيط بالنظام الأكمل دون أن يلحقه في ذلك قهر أو جبر، وهذا المعنى هو اختيار النجار من المعتزلة، حيث ذهب إلى كون الإرادة صفة سلبية، ويعني بها سلب الكراهة والغلبة عن الباري تعالى، وذلك بخلاف ما عليه الجمهور من المعتزلة من أن الله تعالى مريد بإرادة قديمة لا في محل، ويأتي مذهب البلخي مفرقًا بين نوعين من الإرادة الإلهية، فإرادته تعالى لفعله علمه بما فيه من المصلحة، وإرادته لفعل غيره من العباد هي أمرهم به[2]، وهذا هو الخلاف الحاصل في معنى الإرادة بين الفرق الإسلامية على ما أشار إليه الإمام الإيجي.

نقد ابن رشد لقول الأشاعرة بقدم الإرادة:

مذهب الأشاعرة على أن إرادة الله تعالى قديمة، وحجتهم في ذلك أن الإرادة لو كانت حادثة لزم التسلسل في الإرادات الحادثة، والفرض أنها قديمة

---

(١) انظر: الفارابي: عيون المسائل ص١٣٤، وابن سينا: الإشارات والتنبيهات ٣/٢٩٨، ٢٩٩، وفخر الدين الرازي: شرح الإشارات والتنبيهات ٢/٥٤٧.

(٢) انظر: العجالي المعتزلي: الكامل في الاستقصاء ص٢٨٤، والشهرستاني: الملل والنحل ص٧٥. والرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي ٣/١٧٩، وعبد الرازق اللاهيجي: شوراق الإلهام في شرح تجريد الكلام ٥/٢٩٥.

لبطلان التسلسل من جهة، وبطلان قيام الحوادث بذاته تعالى من جهة أخرى[١] [٢].

وإن ابن رشد وإن انتقد الأشاعرة في المعنى الحاصل من الإرادة عندهم من خلال قياس الغائب على الشاهد، فإنه هنا يرفض ما ذهب إليه الأشاعرة من وصف صفة الإرادة بالقدم أو الحدوث، وبرهانه في ذلك هو نفس البرهان الذي قدمه لمنع تعلق العلم أزلًا بالموجودات الحادثة، إذ يقول: (فأما أن يقال إنه مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة فبدعة، وشيء لا يقبله العلماء، ولا يقنع الجمهور)[٣].

وبهذا يذهب ابن رشد إلى أن إرادة الله تعالى لا يصح أن توصف بالقدم أو الحدوث، بل ينبغي أن يقال: (إنه مريد لكون الشيء في وقت كونه، وغير مريد لكونه في غير وقت كونه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، فإنه ليس عند الجمهور كما قلنا شيء يضطرهم إلى أن يقولوا إنه مريد للمحدثات بإرادة قديمة)[٤].

وابن رشد رفض وصف إرادته تعالى بالقدم وتعلقها بالموجودات الحادثة استنادا إلى أن هذا يوجب التغير في ذاته تعالى على مر في منع تعلق العلم بالموجودات الحادثة، والحقيقة أنه لا يلزم التغير في الذات بناء على تعلق الإرادة بتخصيص الممكنات فيما لا يزال، وذلك لأن التغير الحاصل كما مر في التعلق،

---

(١) الشريف الجرجاني: شرح المواقف ٨/ ٩٦.

(٢) وإنما خالف في ذلك بعض المعتزلة كالجبائي وابنه أبي هاشم والقاضي عبد الجبار، إلا أن هؤلاء جعلوها غير قائمة بذاته تعالى بل قائمة بذاتها، وذلك بخلاف قول النجارية من أن الإرادة حادثة قائمة بذاته تعالى، ومن الفرق التي ذهبت أيضًا إلى حدوث إرادة الباري تعالى الكرامية، حيث قالوا: إن لله تعالى صفة إرادة حادثة يخلقها الله في ذاته، وواضح هنا تأثرهم بالنجارية، وقد جاء موقفهم هذا بناءً على تجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى.
انظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٤٤٠، ٤٤٧، ٤٤٩، والرازي: الأربعين ص٢١٦.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٦٣.

(٤) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٦٣.

وإنما هو من الإضافات التي لا يترتب على التغير فيها التغير في ذات الله تعالى، فإن (الواحد منا لا يكون مريدًا ثم يصير مريدًا وذاته في الحالين واحدة فكذا القديم)[١].

ومن الممكن أن يقال هنا إن منع ابن رشد وصف الإرادة بالقدم وتعلقها أزلًا بالموجودات فيما لا يزال، إنما هو راجع إلى مذهبه في الحتمية، من حيث إن وجود هذا العالم على النظام الأفضل هو أمر حتمي وضروري لا يجوز تخلفه، فإن الله عند ابن رشد يفعل من الضدين ما يعلم أنه أفضلهما، إذ لا يمكن أن يفعل الأخس منهما؛ وذلك يفعل وفقًا لعلمه وكمالاته، يقول ابن رشد: (وبصدور الأفضل من الضدين دون الأخس عن العالم بهما يسمى العالم فاضلًا، فإن الأخص به ثلاث صفات: وهو كونه عالمًا فاضلًا قادرًا، إن مشيئته جارية في الموجودات بحسب علمه، وإن قدرته لا تنقص عما مشيئته كما تنقص في البشر)[٢].

وبهذا لو قال ابن رشد بأن إرادته تعالى تعلقت أزلًا بتخصيص الممكنات، فإنه يلزم من ذلك أن العالم مخلوق وحادث، بعد أن لم يكن ثم كان، وأنه تعالى لو أراد أن لا يخلق العالم لما خلقه، كما يلزم أنه تعالى لو أراد أن يخلق الله العالم على صورة غير التي خلقها عليها لفعل، وكل هذا لا يقول به ابن رشد في ظل حتمية الكون ووجوده على النحو الأفضل، لذا سعى لنفي قدم الإرادة وتعلقها أزلًا بالحوادث، ومثل هذه يقال في نفيه تعلق العلم أزلًا بانكشاف المعلومات فيما لا يزال[٣].

نقد الدكتور/ حسن حنفي لتصور الإرادة عند الأشاعرة:

يأتي نقد الدكتور/ حسن حنفي كعادة على المدلول وليس على الدليل، فهو يعتبر أن في إثبات الأشاعرة للإرادة الإلهية قضاء على الإنسان وإرادته، إذ يقول:

---

(١) اليافعي: عصرة المنجود ص١٧٢.

(٢) ابن رشد: تهافت التهافت ص٤٤٨، بتحقيق الجابري.

(٣) انظر: د. سعيد فودة: موقف ابن رشد الفلسفي من المتكلمين ص١٧٩.

(يبدو أن في إثبات الإرادة لله مخاطر على الحرية الإنسانية وخلق الأفعال، فالإرادة الإلهية نفي للقصد والاختيار وحرية الأفعال، وفي هذا الحالة تكون أفعال العباد بالطبع أولى)[١].

وحتى تتصحح هذه الصورة عند الدكتور/ حسن حنفي ويكسب الإنسان حرية من جديد بعدما قضى عليها الأشاعرة كما يزعم بإثبات إرادة إلهية مهيمنة ومسيطرة على الكون، فإنه لابد من استرداد الإنسان لصفة الإرادة والتي أسقطها المتكلم على الله تعالى عند عجزه عن تحققها في ذاته، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (والحقيقة أن الإرادة في أصل الوحي فعل وليست اسمًا، وفعل للإنسان أكثر منها فعلا لله، ولكن الإنسان أسقطها ومظاهرها على الله ورضي برؤية ذاته فيه إذا ما استعصى العالم عليه وأصبح عاجزا فيه)[٢].

وهنا يسعى الدكتور/ حسن حنفي إلى خلق تفسير جديد للإرادة يجعلها أكثر تناسبًا مع المضمون الأسمى في نظره الذي وضعت له، ولا يتحقق هذا عنده إلا إذا انتفت الإرادة الإلهية، بل انتفت صفات الكامل كلية، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (في نفي الصفات إثبات للحرية الإنسانية وكسر لأغلفتها الخارجية، والحقيقة أن نفي الإرادة إنما يعني في الواقع إعادة تفسيرها بحيث تفسح المعاني الجديدة المجال لحرية الأفعال، فيعاد تفسير الإرادة إنفاذا للحرية الإنسانية)[٣].

فالإرادة الإلهية في فينومينولوجيا الدكتور/ حسن حنفي موضوع إنساني خالص، تحولت في لحظة اغتراب الإنساني الديني عن الواقع، وما وصف به الله من كونه مريدًا هو في الحقيقة وصف للإنسان، وكل ما وضعه علماء الإسلام من مادة إلهية لهذه الصفة إنما هو في الحقيقة يعود للإنسان، فإن مقولة الله مريد تعني (أن الإنسان يريد ويبغي ويتوق، يريد أن يكون حرًا بمحض إرادته، ولكنه يعيش في عالم قهر وتسلط، يمحو إرادته ويردها إلى نفسه فتظل حبيسة في داخله، ومع

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٤٨٤.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٤٩٥.

(٣) المصدر السابق ٣/ ٤٨.

ذلك فالإنسان لا يتخلى عن مثله الأعلى، ولا يتنازل عن حريته وإرادته، فيتكلم عليها ويحافظ على إمكاناتها، فتتحول إلى موضوع متعال غير متحقق، ولما كان الإنسان مغتربًا في العالم، فيتحول وعيه وذاته وعلى غير وعي منه إلى وعي مطلق، يرى نفسه في الضائعة، ويثبت فيها وجوده المغترب، ويعيش له وبه، ولما كان يريد محادثته ومناجاته وسؤاله ودعاءه ووصفه وتصوره، فإنه يصفه بمثله الأعلى المكتوم، فيقول الله مريد، فإذا ما تغيرت الظروف وانطلقت إرادة الإنسان الحرة من عقالها، وتتحقق مثله الأعلى، فأصبح مريدًا فاعلًا، يزدهر وجوده، وتتأكد حياته، وتنتشر ذاته، ويسترد وعيه المسلوب الخارج عنه، المتحجر فوقه، ويصبح مريدًا)[1].

وهكذا أعرض الدكتور/ حسن حنفي بفكره الشعوري عن المعنى الحقيقي الذي وضعه الأشاعرة للإرادة الإلهية زعمًا منه أنه ليس المعنى المقصود من الوحي، متأولًا إياها بما يبعدها كل البعد عن حقيقتها الإلهية، مدعيًا أن في إثباتها على الناحية الإلهية تعطيلًا للحرية والعمل الإنساني.

وهنا يقرر الدكتور/ حسن حنفي ويؤكد على الموقف الليبرالي الإنساني الذي يلغي وجود الله وصفاته لصالح وجود الإنسان، وإذا كان الدكتور/ حسن يعيب على الأشاعرة بزعمه أنهم سبب ضياع الإنسان واستتاره خلف العقائد، فإنا نعيب عليه بل نلزمه ضياع الأصول والثوابت وضياع الجانب الإلهي كلية، فما المانع من الاجتهاد والعمل في ظل الانشغال بإثبات وجود الله وصفاته تصحيحًا للفهم وردًا على المخالفين، (فإن الصحابة الكرام كانوا يعملون ويجتهدون، ولم تكن قضية إثبات الله وصفاته لديهم تمثل عائقًا عن العمل، ولم يكن هناك تناقض لديهم بين إثبات الصفات الإلهية وبين العمل الإنساني)[2].

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٥٩٥، بتصرف.

(٢) د. أحمد جاد عبد الرازق: فلسفة المشروع الحضاري ٢/ ٨٣٠.

ثانيًا- نقد ابن رشد وحسن حنفي لتصور القدرة الإلهية عند الأشاعرة:

تصوير الأشاعرة لصفة القدرة:

في الترتيب الطبيعي تأتي القدرة ثالث الصفات بعد العلم والإرادة، فإن ما كشفه الله بعلمه وخصصه بإرادته أبرزه بقدرته، والأشاعرة أثبتوا هذه الصفة للباري تعالى واهتموا بها اهتمامًا بالغًا حتى عدوها أخص وصف للذات الإلهية، وهي عند الكثيرين تأتي في مقدمة الصفات ردًا على الإيجاب الذي لزم الفلاسفة من قولهم من لزوم العالم للذات العالية وعدم انفكاكه عنها[١].

وعلى هذا عرف الأشاعرة القدرة بأنها: (صفة وجودية قديمة من شأنها تأتي الإيجاد والإحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلًا عن الترك، والترك بدلًا عن الفعل)[٢].

وأجود ما قيل في حد القادر كما ذكر الإمام الرازي، (أنه الذي يصح منه أن يفعل تارة وألا يفعل أخرى بحسب الدواعي المختلفة)[٣]، وهذا الحد لم تختلف عليه كلمة المتكلمين، فقد أجمعوا على أن القادر هو الذي يصح منه إيجاد العالم وتركه فليس شيء من الإيجاد والترك لازمًا لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه، والدليل على ذلك أنه تعالى فعل العالم في وقت وتركه في وقت مع القدرة عليه[٤].

---

(١) يقول ابن سينا: (فواجب الوجود واحد لا يشاركه في رتبته شيء فلا شيء سواه واجب الوجود، وإذ لا شيء سواه واجب الوجود فهو مبدأ وجوب الوجود لكل شيء ويوجبه إيجابًا أوليًا أو بواسطة). ابن سينا: الشفاء (الإلهيات) ص٣٦٦.

(٢) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار١/ ٢٧٩.

(٣) الإمام الرازي: المطالب العالية ٣/ ٩.

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص١٥١، والغزالي: قواعد العقائد ص١٧٧، ١٧٨، الناشر: عالم الكتب - بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، والإيجي: شرح المواقف ٨/ ٥٧، والبياضي: الصراط المستقيم ص١/ ٢٠، تحقيق: محمد الباقر البهبودي، الناشر: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ، والصاوي: شرح الصاوي على جوهرة التوحيد ص١٧٣.

والقدرة مثل باقي الصفات لها أحكام ثلاثة عند الأشاعرة، هي:

١- القدم، إذ لو كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تعالى، وهذا محال على الباري تعالى.

٢- الوحدة، أي أن القدرة وباقي الصفات يجب أن تكون واحدة، إذ لو تعددت والفرض أنها قديمة، لاستندت إلى الذات إما بقدر أخرى ويلزم التسلسل، أو بالإيجاب، والتالي بشقيه باطل فبطل ما أدى إليه وهو تعدد القدرة، وثبت وحدتها.

٣- عدم التناهي: أي أن القدرة والصفات عامة يجب أن تكون غير متناهية؛ وذلك لأن التناهي من صفات الكم، وليس هنالك كم لأن الصفات من قبيل الكيف بحسب ذاتها[١].

نقد ابن رشد لتصور الأشاعرة لصفة القدرة:

أحال ابن رشد نقده لتصور الأشاعرة لصفة القدرة على المآخذ التي أخذها عليهم في صفتي العلم والإرادة، فهو أولًا يتفق معهم على إثبات أصل الصفة للباري تعالى دون تأويل أو إخراج عن معناها الحقيقي الذي وضعت له، وهي عنده من الصفات السبع التي دل عليها الشرع وأمر الإيمان بها.

إلا أنه يخالفهم في التصريح بقدمها، والقول بأن القدرة تعلقت أزلًا بالإيجاد والإحداث فيما لا يزال؛ وذلك لأن هذا لم يأت به الشرع ولا يقبله الخواص ولا تسعه مدركات العوام، كما أنه يوجب التغير في ذاته تعالى[٢]، والنقاش مع ابن رشد في هذا سيكون على النحو السابق في صفتي العلم والإرادة، من أن هذا لا يوجب التغير في ذات الله تعالى؛ لأن التغير الحاصل في الإضافات وهذا لا يوجب التغير في الذات، كما أن الأشاعرة لم يبحثوا هذه

---

(١) انظر: الإيجي: شرح المواقف ٣/ ٧٤، ٧٥.

(٢) يقول ابن رشد: (وأما صفة الإرادة فظاهر اتصافه بها؛ إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل أن يكون مريدًا له، وكذلك من شرطه القدرة، فأما أن يقال أنه مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة قديمة، وشيء لا يعقله العلماء ولا يقنع الجمهور). ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٦٣.

الأمور ولم يصرحوا بها من باب الترف العقلي، بل من أجل دفع الشبهات الواردة عليها، وتفصيل ذلك على النحو السابق فلا حاجة إلى التكرار.

نقد الدكتور/ حسن حنفي لتصور الأشاعرة لصفة القدرة:

في بداية الأمر وبحسب المنهج الشعوري ينتقد الدكتور/ حسن حنفي الأشاعرة في تأخر صفة القدرة عن صفة العلم في الترتيب، قائلًا: (تأتي القدرة ثاني صفة في الثلاثي، العلم والقدرة والحياة، وكأن العقل العملي تالٍ للعقل النظري، وأن العمل لاحق على النظر وتحقيق له)[١].

والدكتور/ حسن حنفي يعني هنا أن القدرة تدل على العمل والاجتهاد، وهذا أولى بالتقدم ومن الوقوف عند حد النظر الذي يمثله صفة العلم، وهذا بلا شك عمل للمنهج الفينومينولوجي وتحويل مبدئي لصفة القدرة وإنزالها من السماء إلى الأرض، ومن كونها تدل على الذات الإلهية، إلى كونها تعبر عن قدرة الإنسان واجتهاده وعمله، فإن الله تعالى لا يقال في صفاته متقدم ومتأخر، فالصفات كما مر كلها قديمة وليس بينها ترتيب، وإنما الترتيب جاء بحسب تعلق الصفة بالفعل.

والدكتور/ حسن حنفي يؤكد هذه النظرة في اعتراضه على تعريف القدرة، بأنها صفة يتمكن بها الفعل والترك، أي وقوع الفعل عند توافر الدواعي، (من أن القدرة هنا أقرب إلى القدرة الإنسانية، والبواعث والاختيار بين الفعل والترك، توحي بالجبر والحتمية على الفعل حين توافر الدواعي)[٢].

أي أن في إثبات القدرة الإلهية قضاء على حرية الإنسان وإثبات الجبر والحتمية، وحل هذه المشكلة عنده يكمن في الهجمة المعاكسة من إلغاء القدرة والإرادة الإلهية وإثبات القدرة والإرادة المطلقة للإنسان دون الرجوع لأي تأثير خارج عنها، ومن ثم رفض سيطرة القدرة الإلهية على الكون، وهيمنة الإنسان وحده عليها.

---

(١) انظر: د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/٤٠١.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/٤٠٢، ٤٠٣.

ويرى الدكتور/ حسن حنفي أن الدوافع الحقيقية لبحث مسألة القدرة الإلهية عند المتكلمين والتي كانت السبب وراء نشأتها، (هي التمرينات العقلية والتطبيقات العملية التي تكشف عن عملية التأليه وشدها وجذبها بين الوجدان والعقل، أي بين إطلاق القدرة وتقييدها، إذ يفترض العقل صعوبة أو استحالة أو تناقضًا حتى يقوم الشعور بتجاوزها بسلاح القدرة ويعبر من خلالها عن عواطف التعظيم والإجلال، ويقف الإنسان أمام هذه الاستحالة أو التناقض إمَّا يعلن استسلامه لهذه العواطف والتسليم بالقدرة المطلقة والخضوع لها أو يعلن رفضه لها وتمرده عليها وإثبات قدرته الخاصة)[١].

وهنا يسقط الدكتور/ حسن حنفي المنهج الفينومينولوجي على بحث مسألة القدرة قديمًا بين المتكلمين، فهناك من قاده شعوره إلى إثبات عجزه والتسليم بالقدرة الإلهية المطلقة، وهؤلاء هم الأشاعرة وبعض المعتزلة، وهناك من تجاوز ذلك وأعلن تمرده لإثبات ذاته وقدرته الخاصة وهؤلاء هم الجمهور من المعتزلة[٢].

وفي سبيل إثبات ذلك وتأكيده، يحاول الدكتور/ حسن حنفي جاهدًا إبراز هذا الخضوع والاستسلام عند الأشاعرة من خلال الأحكام المتفرعة عن إثبات القدرة الإلهية عند الأشاعرة، ففي مسألة عموم قدرته تعالى وعدم تناهيها يرى الدكتور/ حسن حنفي أن هذه مسألة لا حل لها وإنما هي مجرد فرصة من الأشاعرة للتعبير عن عواطف التعظيم والإجلال بين المزايدة فيها وإيهام إحكامها بالعقل[٣].

وتبعًا لحكم الأشاعرة بعموم وشمول قدرته، فإن هذا يصطدم عند الدكتور/ حسن حنفي بحرية الأفعال في سؤال هل الله قادر على أفعال العباد؟

ويرى الدكتور/ حسن حنفي أن الرد بالإيجاب إثبات لمطلق القدرة على حساب حرية الإنسان، في حين أن الجواب بالنفي إثبات لحرية الإنسان حتى لو

---

(١) المصدر السابق ٢/ ٤٠١.

(٢) انظر: المصدر السابق ٢/ ٤١٠، ٤١١.

(٣) انظر: المصدر السابق ٢/ ٤٠٧.

كان في ذلك تحديد للقدرة المطلقة، وهنا يذهب الدكتور/ حسن حنفي إلى أن هذا الإشكال نتج عن اختيار الإجابة الأولى حتى أصبح الأمر (نوعًا من المسلمات الوجدانية، فتظهر في البسملات مع المشيئة والإرادة مسيطرة على كل شيء، على الإنسان أفرادًا وجماعات، وعلى الطبيعة والتاريخ، على حساب الحرية الإنسانية وحركة الجماهير ووعيها وقوانين الطبيعة ومسار التاريخ، وكأن القدرة سلطان قاهر على كل شيء)[١].

ولا شك أن هذا تصوير خاطئ لمذهب الأشاعرة وتجاهل للتطور والتجديد الحاصل في المذهب.

أما ناحية خطأ التصوير فإن الأشاعرة بإثباتهم القدرة الإلهية لم يلغوا قدرة الإنسان كلية، بدليل أنهم فرقوا بين الأفعال الاضطرارية التي تقع من العباد مع عجزهم عن ردها كحركات الحمى والارتعاش، والأفعال الاختيارية التي تقع بقدرة العبد وإرادته إلا أنها مسبوقة بإرادة الله، وبهذا يمتازون عن الجبرية الخالصة التي تجعل الإنسان مسلوب الإرادة مثله مثل الجماد لا إرادة له ولا اختيار[٢].

وأما من ناحية تجاهل التطور والتجديد، فإن المذهب الأشعري تطور شيئًا فشيئًا، متجهًا نحو إثبات نوع من التأثير لقدرة العبد في الفعل، فهذا إمام الحرمين الجويني بعد أن أقر في كتابيه «الشامل»، و«الإرشاد» أن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها بأي ضرب من ضروب التأثير[٣]، عاد وهدم ثم هذا المعتقد في «العقيدة النظامية» و«البرهان»، قائلًا: (قد تقرر عند كل حاط بعقله عن مراتب التقليد في قواعد التوحيد، أن الرب ﷻ مطالب عباده في حياتهم وداعيهم إليها، ومثيبهم ومعاقبهم عليها في مآلهم، وتبين بالنصوص التي لا تتعرض للتأويلات بأنه تعالى أقدرهم على الوفاء بما طالبهم به ومكنهم من التواصل إلى امتثال

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/٤٠٧.

(٢) الأشعري: اللمع ص٧٤، ٧٥، والشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٨٤.

(٣) الجويني: الشامل ص٣٧٩، الإرشاد ص٢١٠.

الأمر ...، فمن أحاط بذلك كله ثم استراب في أن أفعال العباد واقعة على حسب اختيارهم واقتدارهم، فهو مصاب في عقله)[١].

ولم يكتف إمام الحرمين بهذا بل هاجم وبشدة فكرة الكسب الأشعري قائلًا: (إن فعل العبد عنده واقع بقدرة الله تعالى والعبد مطالب بما هو من فعل ربه ولا ينجي من ذلك تمويه المموه بذكره الكسب)[٢].

وما وجدناه من تطور فكري عند إمام الحرمين الجويني لمسألة الكسب الأشعري نجده أيضًا واضحًا عند الإمام الباقلاني[٣] والأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني[٤].

والدكتور/ حسن حنفي بعد تجاهله هذا التطور الحاصل في المذهب الأشعري تجاه القدرة الإلهية والقدرة الإنسانية يبحث عن فروع أخرى يثبت من خلالها إعلان الأشاعرة عجزهم واستسلامهم وخضوعهم لعواطف التأليه، فالطرح المستمر لمشكلات القدرة الإلهية من قبل الأشاعرة لا يعد في نظر الدكتور/ حسن حنفي طرحًا للبحث عن حلول منطقية، بقدر ما هو مصحوب باعتقاد مسبق وشعور بالخضوع والطاعة، ومن ثم تأتي الحلول لصالح هذا الاعتقاد، فهل يقدر الله على خلق العرض أم لا؟ وهل يقدر على خلق جواهر لا أعراض فيها؟ وهل يقدر على قلب الأجسام أعراضًا والأعراض أجسامًا؟

يعتبر الدكتور/ حسن حنفي الرد بالإيجاب يسمح للشعور بالتعبير عن عظمة القدرة وجلالها حتى ولو كان في هذا التعظيم القضاء على العالم كله، فإن الغاية من هذه الأسئلة (هو السماح للشعور بالتعبير عن عواطف التعظيم والإجلال طبقًا للاستدلال الشعوري على النحو الآتي: فبما أن الإنسان لا يقدر على خلق

---

(١) الجويني: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية ص٤٢، ٤٣.

(٢) الجويني: البرهان ١/ ١٥، والدكتور/ محمد عبد الفضيل القوصي: تطور الفكر عند إمام الحرمين ص٢٠-٢٦، الناشر: دار الرازي للطباعة والنشر والتوزيع، عمان - الأردن، ودار الكرز للنشر والتوزيع - القاهرة - مصر الطبعة: الثانية ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

(٣) انظر: الباقلاني: الإنصاف ص٤١، ٤٢.

(٤) انظر: الإيجي: المواقف ٣/ ٢٠٨، والتفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ١٦٣، ١٦٤.

الأعراض والجواهر ولا قلب الأجسام أعراضًا والأعراض أجسامًا، بل إنه لا يقدر على مجرد تغيير الجواهر إلى جواهر مثلها أو الأعراض إلى أعراض مثلها، يكون المؤلَّه المشخص إذن هو وحده القادر على ما لم يقدر عليه الإنسان، فيستطيع أن يقلب الأجسام أعراضًا والأعراض أجسامًا، وبتعبير آخر بما أن الإنسان لا يقدر على تغيير قوانين الطبيعة، فإن المؤلَّه المشخص إذن يكون هو وحده القادر على ذلك. ومِنْ ثَمَّ يفي الرد بالإيجاد بهذا الغرض، وهذا هو الاستدلال المنطقي الذي يعبر عن عواطف التأليه، وهو الموقف التقليدي الشائع، موقف الأشاعرة وأهل السنة، يشاركهم فيه بعض المعتزلة)[1].

وما دام الشعور قديمًا عبر عن القدرة الإلهية المطلقة التي أدت إلى تدمير العالم والقضاء على القدرة والإرادة الإنسانية، فإن الشعور حديثًا في فلسفة الدكتور/ حسن حنفي يسعى إلى القضاء على القدرة الإلهية لصالح إثبات قدرة الإنسان المطلقة، فـ (الله قادر: تعني أن الإنسان يودُّ أن يكون قادرًا، فالقدرة مثله الأعلى، وهدفه الأسمى، وغايته القصوى. ولكنه لا يستطيع نظرًا للموانع العديدة والظروف الاجتماعية التي يعيشها والمواقف التي يجد نفسه فيها . . . ولما أراد الإنسان الحديثَ عن هذا الوعي المطلق ووصفه ومناجاته، فإنه لم يجد في جعبته إلا مثله العليا. فوصف أعز ما لديه بأغلى ما لديه، وقدَّم للضيف العزيز أفضل ما لديه من باقات الزهور وأطباق الطعام، فوصف نفسه بنفسه، وتحدث عن وعيه بصفاته وقال: «الله قادر». فإذا ما تغيرت الظروف وأصبح الإنسان قادرًا بالفعل على تحقيق مثله الأعلى وقضى على ظروف العجز وموانع القدرة فإن القدرة تصبح واقعًا ملموسًا، عيانيًا مشاهدًا، وتتوقف عن أن تكون حلمًا. وفي نفس الوقت يسترد الإنسان ذاته المغترب، ويعود الوعي المطلق من خارج العالم إلى وعي بالذات داخل العالم، وبعد أن كان الوعي منغلقًا على نفسه يغوص في عواطف الإجلال والتعظيم والتأليه فإنه يصبح وعيًا بالذات ووعيًا بالعلم ووعيًا بالآخرين، ومِنْ ثَمَّ لا يحتاج الإنسان إلى وصفه لأنه مشاهد بالعيان، تجربة حية

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/ ١٢، ١٣ بتصرف.

مباشر، ولكن الذي يغير ظروف العجز إلى ظروف القدرة هي الذات نفسها في حركتها الواعية وقدرتها على فك هذا الحصار، ابتداءً من نقاء الطلائع وتجنيد الجماهير، ومِنْ ثَمَّ يصبح المجتمع كله قادرًا وبالتالي لا يقولن أحد «الله قادر»[1].

ولتدعيم هذه النظرة الفينومينولوجية المغالية يزعم الدكتور/ حسن حنفي أن هذا المعنى هو أصل ومقصود اللفظ في الوحي، قائلا: (والحقيقة أن اللفظ في أصل الوحي يشير إلى الفعل والموصوف ولا يشير إلى الصفة، مما يدل على أن القدرة فعل أو فاعل، ولكنها ليست اسم فعل مستقل عن الفعل والفاعل، ولا تعني فقط القدرة بل تعني أيضًا التقدير وحسن الإدراك وميزان الأمور والتخطيط والاعتدال في النسب، مما يدل على أن القدرة ليست فقط قوة مشخصة خارج الطبيعة، بل إنها تقدير في الطبيعة وتقدير من الإنسان للطبيعة)[2].

وهكذا يلوي الدكتور/ حسن حنفي عنق النصوص ويستنطقها بغير مضمونها، وذلك من خلال سعيه لأنسنة القدرة الإلهية، وإخراجها عن معناها المعروف عند أهل السنة، ومن أنها صفة يتأتى بها الإيجاد والإعدام على وفق علم الله تعالى وإرادته، إلى كونها مثلا إنسانيا أعلى يحققه الإنسان في ذاته، وهذا هو عمل الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا اللتين لا تعرفان للغة حدودا، ولا يضبطهما فكر جمعي أو شرعي.

بين ابن رشد وحسن حنفي في نقد تصور الأشاعرة لصفتي الإرادة والقدرة:

الحقيقة أنه لا يوجد ثمة اتفاق بين رشد وحسن حنفي في نقد تصور الأشاعرة لصفتي الإرادة والقدرة، ففي حين يتفق ابن رشد مع الأشاعرة على ثبوت أصل الصفتين للباري تعالى، موجهًا نقده إلى بعض الجزئيات المتفرعة على ثبوت هذا الأصل في معناه الحقيقي، يأتي نقد الدكتور/ حسن حنفي بعيدًا كل

(١) المصدر السابق ٢/ ٤١٠.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٤١١.

البعد عن المقصود الأصلي الذي وضعه المتكلمون وصرح به الشرع ووافق اللغة لهاتين الصفتين.

وفي حين ينتقد ابن رشد الأشاعرة في وصفهم الإرادة والقدرة بالقدم، من أجل الحفاظ على التنزيه؛ لأنه يعتبر أن هذا يؤدي إلى التغير المحال على الذات، فإن حسن حنفي يذهب إلى أن مجرد ثبوت إرادة وقدرة إلهية ضياع لقدرة وإرادة الإنسان، وفرق بين من ينتقد حفاظًا على التنزيه بغض النظر عن صحة النقد من عدمه، وبين من يوجه نقده إلى المضمون الأصلي فينفيه ليحقق غرضه الشعوري الفردي.

أضف ذلك أن الدكتور/ حسن حنفي خرج بنقده عن منهج ابن رشد من عدم التعرض للذات العالية وصفاتها بالتأويل، وهذا ما فعله ابن رشد وخالفه الدكتور/ حسن حنفي؛ حيث عمل على قلب حقيقة الصفتين الإلهيتين وتأويلهما تأويلا باطنيا أخرجهما عن معناهما الشرعي والعقلي الموضوع لهما، ومن هنا يصح القول إن ما جاء به الدكتور/ حسن حنفي ليس تمسكًا ولا إحياء للفكر الرشدي كما صرح، بل خروج عليه وانقطاع عنه مثله مثل الفكر الأشعري، وهذا هو حال المناهج التأويلية الغربية التي يستخدمها الدكتور/ حسن حنفي مع التراث ككل من غير استثناء لأحد أو فرقة دون أخرى.

المطلب الرابع
نقد ابن رشد وحسن حنفي
لتصور الأشاعرة لصفة الحياة والسمع والبصر

أولاً- صفة الحياة:

إثبات كونه تعالى حيًا ليس مما يطول الكلام فيه، حيث إنه من الأمور الضرورية بعد إثبات العلم والقدرة، يقول الإمام الغزالي: (ولم ينكره أحد ممن اعترف بكونه تعالى عالمًا قادرًا فإن كون العالم والقادر حيًا ضروري، إذ لا يعني بالحي إلا ما يشعر بذاته ويعلم ذاته وغيره والعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات كيف لا يكون حيًا وهذا واضح، والنظر في صفة الحياة لا يطول)[1].

هذا وجمهور المتكلمين على أن الحياة صفة ثبوتية قديمة توجب صحة الاتصاف بالعلم والقدرة[2]، لكن بعض المعتزلة شذ عن ذلك وجعل الحياة من الصفات السلبية، (وفسره بكونه لا يستحيل أن يعلم ويقدر، وهو سلب ضرورة العدم الصادق على الواجب والممكن، ويقرب منه اعتبار الفلاسفة بهذه الصفة في حقه تعالى)[3].

وما ذهب إليه أصحاب هذا الاتجاه من أن معنى كونه حيًا: أنه لا يستحيل أن يعلم، فيه نظر؛ وذلك لأنه نفي للامتناع ونفي الامتناع إثبات؛ لأن الامتناع

---

(١) انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص٦١.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص١٦٠، التفتازاني: شرح العقائد النسفية ص٤٠. والتفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ١٠١، والإيجي: المواقف ٣/ ١١٥، وابن ميثم البحراني: قواعد المرام في علم الكلام ص٨٧، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

(٣) ابن ميثم البحراني: قواعد المرام في علم الكلام ص٨٧.

سلب، وسلب السلب إيجاب، وهذا ما ألزم به الإمام الآمدي أصحاب هذا الرأي، قائلًا (فقولكم الحي هو الذي لا يمتنع عليه أن يعلم ويقدر إشارة إلى سلب الامتناع والامتناع سلب للسلب فيكون أمرًا ثبوتيًا)[١].

اتفاق ابن رشد مع الأشاعرة في إثبات صفة الحياة للباري تعالى:

يتفق ابن رشد مع الأشاعرة والمتكلمين عامة في إثبات صفة الحياة للباري تعالى، مشيرًا إلى أن ما ذهب إليه الأشاعرة في إثبات هذه الصفة صواب وحق، حيث إن المفهوم الذي يقدم للعوام والخواص متساو بالنسبة لهذه الصفة، وهو أن الحياة تعد شرطًا في وجود العلم، سواء أكان الأمر متعلقًا بعالم الغيب أو بعالم الشاهد، يقول ابن رشد: (وأما صفة الحياة فظاهر وجودها في صفة العلم، وذلك أنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم الحياة، والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب، وما قالوه في ذلك صواب)[٢].

ويمكن القول هنا: إن ما اعترض به ابن رشد على الأشاعرة حيال صفة العلم والقدرة والإرادة من كيفية تعلق هذه الصفات القديمة أزلا بكشف وتخصيص وإيجاد ما لا يزال، كان السبب في عدم وروده هنا في صفة الحياة، أن صفة الحياة ليس لها تعلق بشيء، أي لا تتعلق بأمر موجود أو معدوم؛ وذلك لأنها صفة مصححة للعلم والإدراك، أي أنها مصححة لمن قامت به أن يتصف بالعلم والإدراك ولا تقتضي أمرًا زائدًا على قيامها بمحلها، مثل العلم والقدرة والإرادة[٣]، وبالتالي لا يرد علي صفة الحياة الإشكالات والردود التي وردت على هذه الصفات الثلاثة.

أضف إلى ذلك تأكيد ابن رشد على قبول الإجماع النظري في المسائل الضرورية، وتحذيره عن الخروج عنه، وهذا ما التزمه هنا.

---

(١) الآمدي: أبكار الأفكار ١/ ٤٣٧.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ١٦١.

(٣) البيجوري: تحفة المريد ص١٥٠.

نقد الدكتور/ حسن حنفي لتصور الأشاعرة لصفة الحياة:

التأويل الهرمينوطيقي والفينومينولوجي عند الدكتور/ حسن حنفي وكما مر لا يعرف حدودا ولا ينضبط بقواعد، وعليه فإنه ليس مستغرب هنا أن يخالف ما أجمع عليه علماء الأمة حيال صفة الحياة بالنسبة للباري تعالى ويعمل على تأويلها بما يخرجها عن معناها الحقيقي إلى معني شعوري إنساني خالص.

فيزعم الدكتور/ حسن حنفي أن كون الحياة صفة أزلية كما هو عند الأشاعرة والمتكلمين عامة، أمر معكوس وقلب للوضع الإنساني، إذ يقول: (والحياة كصفة أزلية هي حياة المطلق بلا مادة أو مضادة لحياة المادة، فهي الحياة الخالصة الطاهرة، وهو قلب للوضع الإنساني، فبما أن الحياة الإنسانية ملامسة للمادة، حياة البدن، فالأشرف أن تكون حياة التأليه منزهة عن البدن وقد نشأ من هذا التصور للروح الطاهرة سلوك متطهر يقوم أيضًا على قسمة الحياة إلى روح ومادة، واعتبار المادة أقل شرفًا وأحط مرتبةً من الروح وما يترتب على ذلك من مخاطر الازدواجية والنفاق والخلط في السلوك الإنساني، الفردي والجماعي)[1].

كما يعيب الدكتور/ حسن حنفي على المتكلمين عامة والأشاعرة خاصة أنهم لم يتعرضوا لهذه الصفة بما فيه الكفاية مع أنها الصفة التي يزدهر من خلالها الإنسان ويثبت وجوده وتشخصه، إذ يقول: (لم يتعرض القدماء كثيرًا لصفة الحياة، مع أنها الصفة التي تستطيع أن تكشف الإنسان من حيث هو حياة كما كشف العلم عن تغير الواقع وتكيف العلم طبقًا له وكما كشفت القدرة عن طبائع الأشياء وعن الحرية الإنسانية، لم يذكر القدماء إلا أن الباري حي؛ لأنه يفعل فلا فعل بدون حياة، الحياة حياة الفعل، والفعل فعل الحياة، وبما أننا لا نحيا، وليس لدينا شعور بالحياة فلم نهتم بتفصيل هذه الصفة كما فعلنا في العلم والقدرة لإثبات أن الله عالم بكل شيء لإعطاء تصور تمثله السلطة لإحكام سيطرتها)[2].

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤١٩/٢.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

وما زال الدكتور/ حسن حنفي يخلط بين اختصاصات العلوم، فالأشاعرة والمتكلمون عامة، والفلاسفة[١] وعلى رأسهم ابن رشد إنما لم يكثروا في عرض هذه الصفة بالنسبة لذات الباري تعالى، وذلك لأنها من الأمور البديهية التي لا تحتاج إلى طول بحث ونظر، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن البحث النظري لدى القدماء لم يكن بحثًا لأجل نصرة النفس أو التغلب على الآخرين، بل نصرة للحق، وما دام الحق ظاهرا فلا حاجة إلى التشويش عليه بطول بحث ومناقشات ورود وحدة الأمة في غنى عنها، وما أراده الدكتور/ حسن حنفي من عدم نظرة القدماء إلى صفة الحياة وزيادة بحثهم فيها على الناحية الإنسانية، فإنه ليس من اختصاص علم الكلام ولا من عوارضه الذاتية التي يبحث فيها، بل هو خروج عن المقصد الحقيقي الذي قصده القدماء من بحث هذه الصفة ومن كونها متعلقة بذات الباري تعالى ودل عليها الشرع.

وهرمينوطيقا الدكتور/ حسن حنفي لا تعمل على موت مقصود الأشاعرة لصفة الحياة من كونها تدل على الذات العالية فحسب، بل تعمل على تأويل نصوص الشرع الواردة في صفة الحياة والدالة على مقصودها الحقيقي، حيث زعم أن أصل الحياة الإلهية في الوحي الحياة الدنيا، وحياة الناس، (وأن الحياة امتحان واختبار وعمل، قانونها الأضداد، إخراج الحياة من الموت والموت من الحياة وهي فعل الله لإحياء الأرض والبلاد والعظام والنفس والناس ولم تستعمل كصفة له الحياة فعل لفاعل أكثر منها صفة مستقلة له)[٢].

وينتهي الدكتور/ حسن حنفي من هذا إلى قلب حقيقة الصفة كلية وتحويلها من كونها تدل على ذات الباري إلى كونها تختص بالإنسان وحياته وتشخصه،

---

(١) يقول ابن سينا: (فالحياة منه هو إدراك وسبيل إلى الإيجاد فالحياة منه ليس مما تفتقر إلى قوتين مختلفتين حتى يتم بقوتين، ولا حياة منه غير العلم وكل ذلك بذاته).
انظر: ابن سينا: النجاة ص٢٨٦، وفخر الدين الاسفرايني النيسابوري: شرح النجاة لابن سينا ص٢٩٦، تحقيق: حامد ناجي أصفهاني، الناشر: سلسلة انتشارات همايش المللي - قرطبة، ١٣٨١هـ.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٤٢٠.

وهذا في زعمه هو الوضع الصحيح والمعدول، أو على التحقيق عودة للإنسان من الغياب الذي وقع فيه بسبب الأشاعرة، يقول: (والله حي تعني: أن الإنسان يريد أن يكون حيًا وأن يحافظ على حياته لأنه يتنفس ويتحرك ويشعر، فالحياة الكاملة مثله الأعلى، وهدفه الأسمى وغايته القصوى)[١].

ولا شك أن هذه كلها تأويلات خرج بها الدكتور/ حسن حنفي عن المعاني والمقاصد الأساسية التي تدل عليها لغة النص الشرعي وسياقاته لصفة الحياة، من كونها صفة كمال وجلال؛ لأجلها صح أن يعلم ويقدر (فقوله سبحانه «الحي» يفيد كونه كاملًا على الإطلاق، والكامل هو أن الله لا يكون قابلًا للعدم لا في ذاته ولا صفاته الحقيقية، ولا في صفاته النسبية والإضافية)[٢].

ثانيًا- صفتا السمع والبصر:

اتفق أهل الإسلام جميعًا وغيرهم من أصحاب الشرائع على كون الباري تعالى سميعًا بصيرًا[٣]، لكنهم اختلفوا في معنى كونه تعالى سميعًا بصيرًا بناءً على الاختلاف في الأصل الذي بُني عليه السمع والبصر، هل هو حياته تعالى أم علمه؟

فالفلاسفة ومعتزلة بغداد: يرون أن الصفتين راجعتان إلى كونه عالمًا، لذا جاء تفسيرهم لمعنى سميع بصير أنه يعلم المسموعات ويعلم أيضًا المبصرات[٤]، يقول القاضي عبد الجبار: (وأما عند مشايخنا البغداديين هو أنه تعالى مدرك للمدركات على كونه علم بها وليس بكونه مدركًا بصفة زائدة على كونه حيًا)[٥]، وتأكيدًا لهذا يقول الإمام الجويني: (ذهب الكعبي وأتباعه من البغداديين إلى أن

(١) المصدر السابق ٢/ ٥٩١.

(٢) الباقلاني: التمهيد ص٤٧، وانظر: البغدادي: أصول الدين ص١٠٥، والرازي: الأربعين ص١٧٠.

(٣) التفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ١٠١.

(٤) انظر: سالم مرشان: الجانب الإلهي عند ابن سينا ص١١٩.

(٥) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص١٨٦.

الباري تعالى إذا سمي سميعًا بصيرًا، فالمعنى بالاسمين كونه عالمًا بالمعلومات على حقائقها)[١].

والأشاعرة والماتريدية وجمهور معتزلة البصرة والكرامية: على أن السمع والبصر صفتان مغايرتان للعلم ينكشف بهما جميع الموجودات انكشافًا يغاير الانكشاف الحاصل بالعلم، وهؤلاء استدلوا من جهة العقل على سمعه وبصره من خلال ثبوت حياته بدليلين:

الأول: إن الله تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر[٢].

والثاني: أنه لا خفاء في كون المتصف بهما أكمل ممن لا يتصف بهما، فلو لم يتصف بهما الباري تعالى لزم كون الإنسان بل سائر الحيوانات أكمل منه تعالى وهو باطل[٣].

إلا أن هذين الدليلين لم يسلما:

فالأول: مردود بأنه يتوقف على كونه حيًا بحياة مثل حياتنا المصححة للسمع والبصر، وهو ممنوع في حقه تعالى.

والثاني: مردود بمنع قياس الغائب على الشاهد[٤]، ولهذا فإن المتكلمين لما رأوا ضعف الأدلة العقلية وكثرة الاعتراضات الواردة عليها ذهبوا إلى أن الأولى في إثبات السمع والبصر التمسك بالظواهر القطعية ابتداءً فالله تعالى (سميع بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد ﷺ فلا حاجة إلى الاستدلال عليه كما هو سائر الضروريات الدينية)[٥]، ويقول نصير الدين الطوسي: (والحق أن وصف الله تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وإنما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لأن النقل غير وارد بها وإذا نظر في ذلك من

---

(١) الجويني: الإرشاد ص٧٢.

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص١٨٦، والجويني: الإرشاد ص٧٣، والتفتازاني: شرح المقاصد ٣/٩٨، وأبو دقيقة: القول السديد في علم التوحيد ٢/٤٧.

(٣) التفتازاني: شرح المقاصد ٣/١٠١.

(٤) عبد الرازق اللاهيجي: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ٥/٣١٤.

(٥) الجرجاني: شرح المواقف ٨/٩٩.

حيث العقل لم يوجد له وجه)[١].

وهذا هو الراجح في إثبات صفتي السمع والبصر، فإن الاستدلال عليهما بطريق النقل أولى؛ حيث لا يترتب عليهما فعل الله تعالى ولا ورود الشرع حتى يستلزم الدور المحال.

نقد ابن رشد لصفتي السمع والبصر عند الأشاعرة:

في بداية الأمر يتفق ابن رشد مع جمع المسلمين على ثبوت صفتي السمع والبصر للباري تعالى، إلا أنه يقوم بإرجاعهما إلى مفهوم الإدراك، وإلى كونه عالمًا بمدركات السمع ومدركات البصر، متفقًا مع الفلاسفة ومعتزلة بغداد في ذلك، حيث يقول: (وأما صفتا السمع والبصر فإنما أثبتهما الشرع لله تبارك وتعالى من قبل أن السمع والبصر يختصان بمعان مدركة في الموجودات ليس يدركها العقل، ولما كان الصانع من شروطه أن يكون مدركًا لكل ما في المصنوع وجب أن يكون له هذان الإدراكان، فواجب أن يكون عالمًا بمدركات السمع والبصر إذ هي مصنوعة له، وهذه كلها منبهة على وجودها للخالق سبحانه في الشرع من جهة تنبيهه على وجود العلم له، وبالجملة فما يدل عليه اسم الإله واسم المعبود فيقتضى أن يكون مدركًا بجميع الإدراكات؛ لأنه من العبث أن يعبد الإنسان من لا يدرك أنه عابد له، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا﴾ [مَرْيَمَ: ٤٢])[٢].

ويرى ابن رشد أن هذا القدر مما يوصف به الله ويسمى به، هو القدر الذي نص عليه الشرع أن يعلمه الجمهور لا غير، وهو بذلك ينتقد الأشاعرة في مغايرتهم بين الكشف الحاصل بصفة العلم والكشف الحاصل بهاتين الصفتين، واستدلال الأشاعرة على الصفتين بصفة الحياة، وحجته في ذلك أن الشرع لم يرد بذلك، بل ورد فيه ما يفيد إرجاع الصفتين إلى العلم والإدراك.

---

(١) نصير الطوسي: تلخيص المحصل «نقد المحصل» ص٢٨٩. الناشر: دار الأضواء - بيروت - لبنان، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٦٥.

والحقيقة أن الشرع أثبت الصفتين دون تفصيل بإرجاعهما إلى العلم أو مغايرتهما له، وهنا يمكن القول: إن ابن رشد تحامل على الأشاعرة ووقع في التناقض، حيث نبه كثيرًا على ثبوت أصل الصفات وحملها على ظاهرها، ثم نراه هنا يتأول صفتي السمع والبصر بإرجاعهما إلى صفة العلم.

وهكذا يرفض ابن رشد استدلال الأشاعرة ومن تبعهم بصفة الحياة على كون الباري تعالى سميعًا بصيرًا ويرى أن رأي الأشاعرة في عدم زيادة الصفتين على الحياة ممنوع؛ وذلك لأنهم (استدلوا على عدم الزيادة بالتلازم لامتناع وجدان حي لا يوصف بهما أو موصوف بهما وليس بحي والملازمة ممنوعة لوجود الحياة في الديدان دونهما)[1].

وهذا قد اعترض به الخواجة نصير الدين الطوسي في نقد المحصل على أدلة الأشاعرة العقلية التي أوردها الإمام الرازي على صفتي السمع والبصر، قائلًا: (أما قولهم: الحي يصح اتصافه بالسمع والبصر فليس بمطرد؛ لأن أكثر الهوام والسمك لا سمع لها، والعقرب والخلد لا بصر لهما، والديدان وكثير من الهوام لا سمع لها ولا بصر ولو لم يمتنع اتصاف تلك الأنواع بالسمع والبصر لما خلا جميع أشخاصها منها، وإذا جاز أن يكون بعض فصول الأنواع مزيلا لتلك الصحة لم يبق لثبوتهما في نوع آخر وجه من جهة الصحة)[2].

ومعنى ذلك أن الحكم في الشاهد لا يطرد على الغائب؛ وذلك لأن القاعدة في الشاهد تقول: إن كل من كان حيًا فهو سميع بصير أما وقد وجد أحياء لا سمع لها ولا بصر كالديدان فالملازمة ممنوعة شاهدًا فكذلك غائبًا، وعليه فإن السمع والبصر يرجعان إلى العلم وليس الحياة.

هذا وقد ذكر لنا ابن ميثم البحراني العلة المعول عليها في إرجاع السمع والبصر إلى علمه تعالى وهي: أن السميع والبصير لا يمكن حملهما على الحقيقة اللغوية؛ وذلك لأن حقيقة هذين الوصفين مشروطة بآلتي السمع والبصر الممتنعتين

(١) البياضي: عصرة المنجود ص٧٢.

(٢) نصير الدين الطوسي: تلخيص المحصل ص٢٨٩.

عليه تعالى فتعين الحمل على المجاز (فنحن نحملهما على العلم المخصوص إطلاقا لاسم السبب على المسبب، وهو أقوى وجوه المجاز)[١]، ولعل هذا السبب هو الذي جعل ابن رشد يختار هذا المذهب دون مذهب الأشاعرة.

لكن كلامه هذا مردود بمنع قياس الغائب على الشاهد فإذا كنا نحتاج في الشاهد لحاسة السمع والبصر حتى يصح سمعنا وبصرنا فإن الأمر في الغائب يختلف؛ وذلك لأن ذاته تعالى وصفاته مخالفة في الحقيقة لذواتنا وصفاتنا[٢].

ثم إن إثبات كون الباري تعالى سميعًا بصيرًا دل عليه الشرع (فإن قيل: إنما أريد به العلم، قلنا: إنما تصرف ألفاظ الشارع عن موضوعاتها المفهومة السابقة إلى الأفهام إذا كان يستحيل تقديرها على الموضوع، ولا استحالة في كونه سميعًا بصيرًا، بل يجب أن يكون كذلك، فلا معنى للتحكم بإنكار ما فهمه أهل الإجماع من القرآن)[٣].

نقد الدكتور/ حسن حنفي لصفتي السمع والبصر عند الأشاعرة:

في بداية الأمر يشير الدكتور/ حسن حنفي إلى الخلاف الحاصل حول تعريف صفتي السمع والبصر، قائلًا: (وقد تراوح تعريف السمع والبصر كذلك بين الصفة الأزلية القديمة القائمة بالذات أو الوظيفة الإدراكية العضوية الصرفة، فالسمع صفة واحدة أزلية قائمة بذاتها يسمع بها جميع المسموعات من الأصوات والكلام، وكذلك البصر صفة واحدة أزلية يبصر بها جميع المبصرات، هذا موقف الأشاعرة بوجه عام، ولكن السمع والبصر أيضًا ليستا صفتين مستقلتين عن العلم، بل وسيلتان للعلم، أي إدراكان، فهو مدرك للمسموعات والمبصرات والإدراك لا يزيد على العلم، بل هو العلم الحسي التجريبي، يرجع السمع والبصر إلى الإدراك قبل أن يصبح علمًا نظريًا أو استدلاليًا، وهذا هو موقف عامة المعتزلة والكرامية)[٤].

---

(١) ابن ميثم البحراني: قواعد المرام في علم الكلام ص٩١.

(٢) الشريف الجرجاني: شرح المواقف ٨/ ١٠٢.

(٣) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص٦٥، ٦٦.

(٤) انظر: د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٤٢٢.

وهذا التنظير من الدكتور/ حسن حنفي للخلاف الحاصل حول تعريف صفتي السمع والبصر ليس بدقيق، وذلك لأنه نسب إلى عامة المعتزلة والكرامية القول بأن صفتي السمع والبصر راجعان إلى العلم والإدراك، وهذا إنما هو قول معتزلة بغداد وحدهم، أما الجمهور من المعتزلة والكرامية فهم على مغايرة الصفتين لصفة العلم متفقين في ذلك مع الأشاعرة والماتريدية على ما تم الإشارة إليه في ذكر الخلاف الحاصل حول تعريف صفتي السمع والبصر.

وفي تصوير الدكتور/ حسن حنفي لصفتي السمع والبصر يذكر أن الأشاعرة استدلوا عليهما بالنقل والعقل، ويشير في ذلك إلى الإمام الجويني في الإرشاد والإمام الرازي في المحصل[١]، وهذا صحيح وارد عنهما[٢]، إلا أنه ذهب إلى أن النقل عند الأشاعرة (ليس حجة يقينية كالعقل لأنه معارض بنقل معارض، ويمكن تأويله على نحو مجازي، والعقل هو أن الله حي، ومن صفات الحي السمع والبصر، الحي لا يكون إلا متكلمًا سميعًا بصيرًا)[٣].

وهذا بلا شك ليس صحيحًا ولا واردا عنهم، بل الصحيح والوارد عنهم أنهم رجحوا الدليل النقلي في الاستدلال على صفتي السمع والبصر وقالوا إنه حجة يقينية، وذلك بتقوية إجماع الأمة، يقول الإمام الجويني: (فإن قيل: من أركان دليليكم استحالة اتصاف الباري تعالى بالآفات المضادة للسمع والبصر، فما الدليل على ذلك؟ قلنا: هذا مما كثر فيه كلام المتكلمين، ولا نرتضي مما ذكروه في هذا المدخل إلا الالتجاء إلى السمع، إذ قد أجمعت الأئمة وكل من آمن بالله تعالى على تقديس الباري تعالى عن الآفات والنقائص)[٤].

ويقول الإمام الرازي تأكيدًا لذلك: (وإذا كان الدليل على حقيقة الإجماع هو الآيات الدالة على السمعية والبصرية أظهر من الآيات الدالة على صحة الإجماع، فكان الرجوع في هذه المسألة إلى التمسك بالآية أولى فالمعتمد

(١) المصدر السابق ٢/ ٤٢١.

(٢) الجويني: الإرشاد ص٧٤، والرازي: المحصل ص١٧١.

(٣) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٤٢١.

(٤) الجويني: الإرشاد ٧٤.

التمسك بالآيات، ولا شك أن لفظ السمع والبصر ليس حقيقة في العلم بل مجازًا فيه، وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلا عند المعارض وحينئذ يصير الخصم محتاجًا إلى إقامة الدليل لامتناع اتصافه تعالى بالسمع والبصر)[١].

وكلام الإمامين الجويني والرازي هذا في غاية الدقة وفيه تحرير لحجية النقل اليقينية في الاستدلال على صفتي السمع والبصر، حيث بينا أولًا عدم وجود المعارضة النصية لمغايرة صفة السمع والبصر لصفة العلم، وأن حجة النص إذا كانت ظنية فإنها بالإجماع تكون يقينية، وذلك لأن الدليل النقلي لا ينحصر في النص القرآني وحده بل يشمل القرآن الكريم والسنة المطهرة وإجماع المسلمين، باعتبار أن الإجماع مستمد من القرآن والسنة ومعتمد عليهما، لذا عرف ابن التلمساني الدليل النقلي: بأنه (ما رجع إلى خبر صدق كنص الكتاب، ونص السنة المتواترة، أو أمر يجب اتباعه وهو الإجماع القاطع)[٢].

وهذا لا شك فيه رد على الدكتور/ حسن حنفي من أن الدليل النقلي لا يفيد اليقين، ظنًا منه أنه ينحصر في النص القرآني دون السنة النبوية وإجماع الأمة، ثم توثيقًا لأولوية السمع في الاستدلال على صفتي السمع والبصر عند الأشاعرة خلافًا لما صوره الدكتور/ حنفي عنهم.

والدكتور/ حسن حنفي بعد هذا التصوير الخاطئ منه لصفتي السمع والبصر عند المتكلمين، يذهب إلى أن دليل الكمال ونفي الآفة الذي استدل به الأشاعرة على إثبات السمع والبصر للباري تعالى إنما هو في الحقيقة استدلال مقلوب وإنما يدل بالأصالة على الإنسان يقول الدكتور/ حسن حنفي: (ذهب الأشعري إلى أن الله سميع بصير لأن الحي إذا لم يكن موصوفًا بآفة تمنعه من إدراك المسموعات والمبصرات إذا وجدت فهو سميع بصير، فلما كان الله حيًّا لا تجوز عليه الآفات من الصمم والعمى وغير ذلك كانت الآفات تدل على حدوث من جازت عليه[٣] . . .

(١) الرازي: المحصل ص١٧١، ١٧٢.
(٢) انظر: ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين ص٩٢.
(٣) انظر: الأشعري: اللمع ص٢٧.

لذلك حرص الأشاعرة على إثبات السمع والبصر دون الآلة أو العضو، فالسمع والبصر لا يثبتان بآلة صماخ وأذن أو عين وحدقة، كذلك يمكن تعريف السمع والبصر عن طريق الاكتفاء بنفي الضد أي الآفة، أي استحالة الصمم والعمى، فكلتاهما صفات نقص والسمع والبصر صفتا كمال وضدهما نقص، فالحي إن لم يكن موصوفًا بآفة تمنعه من الإدراك كان سميعًا بصيرًا، **وذلك يدل على أن نشأة الصفات هي في أضدادها عن طريق القلب، أي نفي مظاهر النقص الإنساني لإثبات مظاهر الكمال الإنساني**)[1].

وفي هذا إشارة أولية من الدكتور/ حسن حنفي تدل على أن الأشاعرة في بحثهم الصفات إنما كانوا يبحثون صفات الإنسان وليس صفات الله، وعليه فإنه من الخطأ بحسب زعمه أن تسقط هذه الصفات على الله وليس على الإنسان.

ثم يأتي التأكيد والتصريح من الدكتور/ حسن حنفي على خطأ الأشاعرة، بل خطأ المعتزلة وابن رشد اللذين صرح بالانتماء إليهما والعمل على إحياء فكرهما مما يعكس التناقض المنهجي في كتاباته، بأن ما يؤكده تحليل السمع والبصر في أصل الوحي (أن السمع فعل أكثر منه صفة، وفعل إنساني وليس فعلًا إلهيًّا، وهو مرتبط بالعلم وطريق له، أمَّا البصر فهو أيضًا فعل للإنسان أكثر منه فعلًا لله، وكذلك البصر والإبصار للإنسان للإدراك الموجه بالانتباه)[2].

وبهذا التأويل المغالي والمخالف لسياقات النصوص ودلالاتها -والذي خرج به الدكتور/ حسن حنفي عن المعنى المقصود من الوحي، والذي أجمع عليه علماء الأمة من أن الصفتين إنما تدلان في أصل الوحي على الباري تعالى، وأنه جل شأنه سَمِيعٌ يسمع كل مسموع بَصِيرٌ يبصر كل مبصر لا يشغله تعالى إدراك بعضها عن بعض[3]- فإنه يذهب إلى أن (الله سميع: تعني أن الإنسان يود

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٤٢١.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٤٢٦.

(٣) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب=التفسير الكبير ٢٥/ ١٢٩، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة ١٤٢٠هـ، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٤/ ٢١٧، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

أن يسمع وأن يدرك ما حوله وأن يعي ما يسمع، يسمع القول، ويدرك الصوت، لكنه أحيانًا لا يسمع ولا يدرك أو يسمع ويمنع نفسه من الإدراك أو يدرك ويجعل نفسه غير فاهم إيثارًا للسلامة وأملًا في النجاة، ومع ذلك يظل الوعي المدرك من خلال السمع مثلًا أعلى له، ويظل كل من سمع القول ويدركه بالنسبة له أملًا لا يتخلى عنه أو حلمًا يراوده بالرغم من استحالة ذلك في الواقع، ولما كان الإنسان يعيش مغتربًا في العالم، وعيه بالذات مشخص خارجًا عنه ومجسدًا فيه، فإن الشوق ينازعه إليه، والحنين يتجه نحوه، فإنه يصف أغلى ما لديه بأعز ما لديه، يصف ذاته المسلوبة بحلمه المجهض ويقول: «الله سميع» مبالغةً في وصف السمع، فإذا ما تغيرت الظروف وأصبح الإنسان يسمع الأشياء ويدرك ما حوله، يثيره القول، وتهزه الكلمة، يتحقق الهدف من السمع ويصبح سامعًا ومدركًا)[1].

وهذا الاغتراب الحادث للإنسان بسبب إثبات الأشاعرة الصفة للذات الإلهية بدلًا من الذات الإنسانية، حدث في صفة البصر أيضًا، فإنها تعني في فينومينولوجيا وهرمينوطيقا الدكتور/ حسن حنفي: (أن الإنسان يود أن يكون بصيرًا، ويريد المحافظة على بصره ورؤيته للعالم، ولكن يحدث أحيانًا أن يكون الإنسان غير مبصر، لا يُسمح له بالشهادة، فلا يجد أمامه إلا أن يصف أغلى ما لديه بأعز ما لديه، أن يصف ذاته بمخزونه النفسي من الشهادة فيقول «الله بصير» فإذا ما تغيرت الظروف، وأصبحت الرؤية ممكنة، والشهادة واجبة، رأى بعد أن سمع، وفتحت العينان كما تطرقت الآذان، وشهد على عصره، وأصبح شاهدًا عليه وربما شهيدًا له، وبالتالي يسترد صفاته إلى ذاته بعد نسبها إلى وعيه المطلق خارجًا عنه. وفي نفس الوقت يسترد ذاته المغترب، ويعود به إلى العالم، ويحقق الوحدة في شخصه، وتصبح ذاته واعية فردية تتصف بصفات العلم والقدرة والحياة كما تتصف بصفات السمع والبصر)[2].

وموقف الدكتور/ حسن حنفي هذا التأويلي لصفتي السمع والبصر، بل موقفه العام من الصفات الإلهية في إخراجها من المحيط الإلهي إلى المحيط

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة: ٢/٥٩٢.

(٢) المصدر السابق ٢/٥٩٣، بتصرف.

الإنساني، وإن كان تطبيقًا للفكر الغربي من ناحية، فإنه يظهر من ناحية أخرى تأثره فيه بالفكر الإسماعيلي الباطني، وإن اختلفت الأسباب والأهداف، فإن عمل الدكتور/ حسن حنفي على تأويل الإلهيات وتحويلها إلى إنسانيات؛ لأجل الكشف عن الإنسان المستتر خلف العقائد بسبب الأشاعرة كما يزعم، وهو يعني الإنسان كل الإنسان وليس إنسانًا بعينه، فإن الإسماعيلية جعلوا التنزيه السبب وراء تأويلاتهم المغالية التي أسقطوا فيها الكمالات الإلهية على أئمتهم خاصة دون غيرهم[1].

بين ابن رشد حسن حنفي في نقد تصور الأشاعرة لصفة الحياة والسمع والبصر.

من خلال العرض السابق لبيان موقف ابن رشد وحسن حنفي لتصوير الأشاعرة لصفة الحياة والسمع والبصر، اتضح اتفاق ابن رشد مع الأشاعرة في إثبات صفة الحياة للباري تعالى، وهذا موافق لمنهج ابن رشد الذي أقره من أن الأمور النظرية الثابتة بالبرهان وإجماع الأمة لا يجوز إنكارها أو تأويلها بما يخرجها عن معانيها الحقيقية، لذا أقر ابن رشد الأشاعرة على ثبوت الصفة ولم يكثر الكلام معهم؛ لثبوتها بالضرورة لمن قام به العلم، أما بالنسبة لصفتي السمع والبصر فقد أثبت ابن رشد أصل الصفتين للباري تعالى، إلا أنه مال إلى اختيار مذهب الفلاسفة ومعتزلة بغداد في إرجاع الصفتين للعلم والإدراك زاعمًا أن هذا ما جاء به الشرع، ناقدًا مذهب الأشاعرة في مغايرة الصفتين لصفة العلم، مدعيًا أن هذا خلاف لما جاء به الشرع وصرح به، مخالفًا في ذلك منهجه في عدم التصريح بمثل هذه الدقائق للعوام، فالقول بعدم المغايرة بين صفتي السمع والبصر قول لم يصرح به، وإنما صرح بثبوت أصل الصفتين للباري تعالى دون تفصيل،

---

(١) انظر: أحمد حميد الدين الكرماني: راحة العقل ص١٣٥، ١٣٦، تحقيق: د. مصطفى غالب، الناشر: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، د. سليمان عبد الله السلومي: أصول الإسماعلية ١/٥٠٩، ٥١٠، الناشر: دار الفضيلة - الرياض - السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

وقد أورد ابن رشد القول بالمغايرة هذا في كتابه الكشف، ومعلوم أن هذا الكتاب ألزم ابن رشد نفسه فيه ظاهر الشرع فيما يخص معتقدات العوام.

أما الدكتور/ حسن حنفي فإنه طبق منهجه الهرمينوطيقي والفينومينولوجي على الصفات الثلاثة؛ وذلك بوصفه تصوير الأشاعرة لها، بأنه تغريب للإنسان وضياع له، وبالتالي عمل على موت المقصود الأول للأشاعرة، من كون الصفات الثلاثة تدل في مقصودهم على الذات العالية، إلى كونها تدل على الذات الإنسانية، مدعيًا أن المضمون الأساسي للوحي إنما يدل على أن الصفات الثلاثة إنما هي صفات إنسانية بالدرجة الأولى، تقال في الإنسان على الحقيقة وفي الله على المجاز، مخالفًا في ذلك ما أقره ابن رشد والأشاعرة في صفة الحياة، وإن اتفق مع ابن رشد في تأويل صفتي السمع والبصر، إلا أنه يبقى الفرق قائما، وهو إثبات ابن رشد صفتي السمع والبصر صفتين إلهيتين؛ وذلك بإرجاعهما إلى صفة العلم الإلهية وليس الصفات الإنسانية كما هو الواضح من تأويلات الدكتور/ حسن حنفي الباطنية المغالية.

المطلب الخامس
نقد ابن رشد وحسن حنفي
لتصور الأشاعرة لصفة الكلام

أولًا- طبيعة المسألة وتحرير محل النزاع وتصوير الخلاف فيها بين الأشاعرة وغيرهم:

لقد شغلت مسألة كلام الله بال العلماء والمفكرين الإسلاميين بعد عصر الخلفاء، وحدث بسببها مشاجرات بل صدامات دامية مذكورة في التاريخ تفصيلا[(١)]، عرفت بـ «محنة خلق القرآن»، ولعل الخلاف حولها كان السبب في تسمية المتكلمين بهذا الاسم، بل قيل: إن علم الكلام إنما سمي بذلك؛ لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه، حيث كثر فيها التناحر ودار حولها من الجدل ما لم يدر حول مسألة غيرها[(٢)].

---

(١) انظر: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري: تاريخ الطبري=تاريخ الرسل والملوك ٨/ ٦٣١ وما بعدها، الناشر: دار التراث - بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٨٧هـ، محمد بن أحمد بن تميم المغربي الأفريقي أبو العرب: المحن ص٤٥٠، تحقيق: د. عمر سليمان العقيلي، الناشر: دار العلو - الرياض السعودية، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ومحمد بن علي بن محمد المعروف بابن العمراني: الأنباء في تاريخ الخلفاء ص١٠٥، تحقيق: قاسم السامرائي، الناشر: دار الآفاق العربية - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي: البداية والنهاية ١/ ٣٧١، تحقيق: علي شيري، الناشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

(٢) انظر: عبيد الله بن سعيد بن حاتم السجزيّ الوائلي البكري: رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت ص٢٠، تحقيق: محمد كريم عبد الله، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية - المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، والشيخ محمد عبده: رسالة التوحيد ص٥، ومحمد بن إبراهيم بن أحمد: مصطلحات في كتب العقائد ص٩٠، الناشر: درا بن خزيمة، الطبعة الأولى بدون سنة نشر.

تحرير محل النزاع بين الفرق:

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن هذا التناحر والتنازع لم يكن حول ثبوت أصل الكلام بالنسبة لذاته تعالى، فإنه لا خلاف بين أهل الكلام بل أهل الملل جمعاء في كون الباري تعالى متكلمًا[١]، وإنما وقع الخلاف بينهم حول كيفية استحقاق الباري لهذه الصفة وهل هي قديمة أم حادثة؟

تصوير الخلاف في المسألة:

قد سبق أنه لا خلاف بين المتكلمين على كون الباري متكلمًا لكنهم اختلفوا في تحقيق كلامه تعالى وحدوثه وقدمه، ويمكن تصوير هذا الخلاف على النحو التالي:

أولًا/ مذهب الأشاعرة والماتريدية: لم ينكر هؤلاء الكلام اللفظي إلا أنهم منعوا أن يكون قديمًا أو قائمًا بذاته، لذا فإنهم أثبتوا معنى وراء ذلك وهو المعروف عندهم بالكلام النفسي وقالوا: (نزعم أنه غير العبارات إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام بل قد يدل عليه بالإشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة، . . . وأنه غير العلم إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه وغير الإرادة لأنه قد يأمر بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فإنه قد يأمره وهو يريد ألا يفعل المأمور به، فإذًا هو صفة ثالثة قائمة بالنفس ثم نزعم أنه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى)[٢].

ومن هنا يمكن القول: بأنهم فرقوا بين نوعين من الكلام:

النوع الأول/ الكلام اللفظي: المؤلف من الأصوات والحروف وهذا لا شك حادث لأنه مركب ويمتنع قيامه بذاته تعالى؛ وذلك لأن ذات الباري منزهة عن قيام الحوادث بها.

---

(١) انظر: أبو دقيقة: القول السديد ٢/٤٧.

(٢) الإيجي: المواقف ٣/١٢٩، والجويني: الإرشاد ص١٠٤.

النوع الثاني/ الكلام النفسي: وهو المعنى النفسي القائم بالذات وهو غير العلم، وغير الإرادة، وغير القدرة، وهو مدلول هذه العبارات المختلفة باختلاف الدواعي والغايات، ومن ثم قالوا: إن الدال - اللفظ - حادث، والمدلول - المعنى - قديم[١].

وقد استدل الأشاعرة والماتريدية على هذه التفرقة بأن القرآن الكريم صرح بكلام النفس حيث قال تعالى: ﴿يُخْفُونَ فِيٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ مَّا قُتِلْنَا﴾ [آل عمران: ١٨٦]، وإنما سميت الألفاظ كلامًا لدلالتها عليه[٢]، كما استدلوا أيضًا بقول القائل[٣]:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلًا[٤]

ثانيًا/ مذهب المعتزلة: زعم هؤلاء أن كلام الله تعالى حادث مخلوق وليس قديمًا، بل أجمعوا على أن الكلام من صفات الفعل وليس من صفات الذات؛ وذلك لأنه المركب من الحروف والكلمات المتعاقبة المسموعة وهي حادثة فيستحيل قيامها بذاته تعالى، كما أن الكلام لو كان قديمًا لشارك

---

(١) الجويني: الإرشاد ١٠٤.

(٢) انظر: أبو المعين النسفي: بحر الكلام ص١٣٠، ونور الدين الصابوني: البداية من الكفاية في الهداية ص٦٠، ٦١، تحقيق وتقديم: الدكتور/ عبد الله خليف، الناشر: دار المعارف بمصر، ١٩٦٩م.

(٣) حكى الإمام ابن تيمية الخلاف في نسبة هذا البيت إلى صاحبه، حيث ذكر أن هناك من قال: إن القائل هو الأخطل أبو مالك غياث بن غوث النصراني على رأي بعض العلماء من أهل الكلام مثل الرازي والجويني والتفتازاني وغيرهم. وأن البعض ذهب إلى: إنه ليس من كلام الأخطل لعدم وجوده في ديوانه.
انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوي ٦/٢٩٦، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك، المدينة النبوية المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م. ومما يرجح هذا الرأي الأخير أنني قد اطلعت على ديوان الأخطل ولم أجد هذا البيت في الديوان.
انظر: الأخطل بن غوث: ديوان الأخطل ص١وما بعدها، تقديم وشرح: مهدي محمد ناصر، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

(٤) انظر: الجويني: لمع الأدلة ص١٠٤، وفخر الدين الرازي: التفسير الكبير١/٢٨، والتفتازاني شرح المقاصد ٣/ ١٥٥.

الباري في أخص وصفه وهذا يوجب التماثل في صفات النفس والله تعالى لا مِثل له.

وإنما ذهبوا إلى ذلك؛ لأنهم قاسوا كلام الباري تعالى على كلام البشر فكلام الله فعل مخلوق له، كما أن كلام الإنسان فعل الإنسان، وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار: (اعلم أن المتكلم عندنا هو فاعل الكلام وإنما يعرف أن هذا هو حقيقته بمثل ما نعرف في شيء من أسماء الفاعلين أنه يفيد فعلًا من الأفعال وهذا نحو الضارب والكاسر وغيرها)[١] ويقول: (والذي يذهب إليه شيوخنا: أن كلام الله تعالى من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو حروف منظومة وأصوات مقطعة، وهو عرض يخلقه الله سبحانه في الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه)[٢].

مدى التقارب والتباعد بين الأشاعرة والمعتزلة:

يُلمح هنا اتفاق الأشاعرة والمعتزلة في امتناع قيام الكلام اللفظي المؤلف من الحروف والكلمات المسموعة بذاته تعالى، وكانت علة الجميع واحدة وهي أن الكلام اللفظي حادث والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى، لكنهم اختلفوا بعد ذلك فقال الأشاعرة بالكلام النفسي وقدمه، لكن هذا الحل الذي ذهب إليه الأشاعرة لم يُرضِ المعتزلة؛ وذلك لأن قدم الكلام يوجب المشاركة في أخص صفات النفس للباري في زعمهم، وعليه فإنهم اختاروا أن يكون كلامه هو اللفظي، وحتى لا يقعوا في إثبات حوادث قائمة بذاته تعالى قالوا بحدوثه وأنه من فعله تعالى.

ومن الجدير بالذكر هنا أن المعتزلة أثبتوا للإنسان كلامًا نفسيًا إلا أنهم أرجعوه إلى القصد والإرادة -أي إلى الفعل- يقول: القاضي عبد الجبار: (فإن قيل: إن أحدنا إذا أراد أن يتكلم فإنه قبل الكلام يجد في نفسه شيئًا ذلك الشيء هو ما أثبتناه كلامًا، وأجلى الأمور ما يجده الإنسان في نفسه، قيل له: إن ما

(١) القاضي عبد الجبار: المحيط ١/ ٣٢٠.

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل - باب خلق القرآن - ٧/ ٣.

ذكرتموه يمكن أن نرجع به إلى شيء آخر، وهو القصد إلى الكلام أو الإرادة له أو العزم أو العلم به)[١].

ثالثًا/ مذهب الحنابلة: قال: هؤلاء بقدم الكلام لكنهم قصدوا الكلام اللفظي دون النفسي، فالكلام القديم القائم بذات الباري عندهم هو الحرف والصوت (وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلًا: الجلد والغلافان قديمان فضلًا عن المصحف)[٢].

رابعًا مذهب الكرامية: لم يختلف مذهب هؤلاء عن مذهب الحنابلة كثيرًا فالكلام عندهم كما هو عند الحنابلة حروف منتظمة مسموعة قائمة بذاته تعالى، إلا إنهم يفترقون عنهم في القول بحدوث الكلام حيث لا يمنعون حسب أصولهم قيام الحوادث بذات الباري تعالى[٣].

ثانيا- نقد ابن رشد لتصور الأشاعرة لصفة الكلام:

يتفق ابن رشد مع الأشاعرة وسائر المتكلمين على ثبوت أصل الصفة للباري تعالى، فيقول: (فإن قيل: فصفة الكلام من أين تثبت له، قلنا: تثبت له من قيام صفة العلم به، وصفة القدرة على الاختراع)[٤].

واستدلال ابن رشد هذا على صفة الكلام بصفة العلم والقدرة إنما يدل على أمرين:

الأمر الأول: أن ابن رشد يُرجع صفة الكلام إلى صفة العلم ولا يغاير بينهما مثلما فعل في صفتي السمع والبصر، وبهذا فإنه يخالف الأشاعرة؛ حيث جعلوا انكشاف المعلومات بصفة العلم يغاير انكشافها بصفة الكلام، واستدلوا على ذلك بأنه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه، بل يعلم خلافه أو يشك فيه[٥].

---

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٥٣٣.

(٢) الجرجاني: شرح المواقف ٨/ ١٠٤.

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل ص٩٩.

(٤) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٦٢.

(٥) انظر: الجويني: الإرشاد ص١٠٤، والإيجي: المواقف ٣/ ١٢٩، وأحمد ابن محمد العدوي =

الأمر الثاني: وهو موافقة ابن رشد الأشاعرة في تفرقته بين الكلام اللفظي والكلام النفسي، حيث جعل الكلام اللفظي الذي يدل عليه الأصوات والحروف وهو حادث مخلوق عنده وفعل من أفعال الله تعالى، والكلام النفسي الذي هو المعنى القديم القائم بالذات، وعلى هذا عرف الكلام بأنه: (ليس شيئًا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلًا يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه، أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم في نفسه، وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل، وإذا كان الذي ليس بفاعل حقيقي، أعني الإنسان يقدر، على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر فكم بالحري أن يكون ذلك واجبًا في **الفاعل الحقيقي**)[1] يعني الله تعالى.

وابن رشد يفرق بين الشاهد والغائب في حصول الكلام، فكلام الإنسان إنما يكون بلفظ يتلفظه، أما كلام الباري لا يشترط فيه أن يكون باللفظ، إذ قد يكون بواسطة الملك، أو انكشافًا عن طريق الوحي بدون واسطة ملك، أو بواسطة اللفظ، وإلى هذا أشار ابن رشد بقوله: (ولهذا الفعل شرط آخر في الشاهد، وهو أن يكون بواسطة، وهو اللفظ، وإذ كان هذا وجب أن يكون هذا الفعل من الله تعالى، في نفس من اصطفى من عباده، بواسطة ما إلا أنه ليس يجب أن يكون لفظًا، بل قد يكون بواسطة ملك، وقد يكون وحيًا أي بغير لفظ، بل يفعل فعلًا في السامع ينكشف له ذلك المعنى، وقد يكون بواسطة لفظ، يخلقه الله في المختص بكلامه سبحانه، وإلى هذه الأطوار الثلاثة الإشارة بقوله ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَآءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ٥١] ... وبهذا المعنى وبإحدى هذه الطرق الثلاثة صح عند العلماء أن القرآن كلام الله)[2].

= الشهير بالدردير: شرح الخريدة البهية ص٧٨، تحقيق: عبد السلام عبد الهادي شنار، الناشر، دار البيروني بدون سنة نشر.

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٦٢.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٦٣.

ومن هنا حاول ابن رشد أن يقف موقفًا وسطًا بين الأشاعرة القائلين بالكلام النفسي القديم منعًا لقيام الحوادث بذاته، والمعتزلة القائلين بالكلام اللفظي الحادث، منعًا لاشتراك غيره معه في أخص وصفه الذي هو القدم، ورأى أن الأمثل في المسألة الجمع بين المذهبين، بأن يقال: إن كلام الله النفسي قديم والألفاظ الدالة عليه حادثة، يقول ابن رشد في تقرير هذا: (فقد تبين لك أن القرآن الذي هو كلام الله قديم، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا للبشر، وبهذا باين لفظ القرآن الألفاظ التي ينطق بها في غير القرآن، أعني هذه الألفاظ هي فعل لنا بإذن الله، وألفاظ القرآن هي خلق الله، ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة، ولا يفهم كيف يقال في القرآن أنه كلام الله، وأما الحروف التي في المصحف فإنما هي من صنعنا بإذن الله، وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله، وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق، ومن نظر إلى اللفظ دون المعنى، أعني لم يفصل الأمر، قال القرآن مخلوق، ومن نظر إلى المعنى الذي يدل على اللفظ قال غير مخلوق، والحق الجمع بينهما)[1].

وابن رشد بعد تقرير مذهبه هذا أراد أن يوضح سبب الخلاف والفرقة الحاصلة بين مذهب المعتزلة والأشاعرة، وأن هذا الخلاف بينهما ليس على الحقيقة؛ وذلك لانفكاك الجهة بين بحث كل منهما وعدم توارد النفي والإثبات على معنى واحد، فبحث الأشاعرة جاء في الكلام النفسي، لذا فإنهم قالوا بقدمه، وبحث المعتزلة دار حول الكلام اللفظي لذا قالوا بخلقه وحدوثه، وإنما نفى الأشاعرة كون الله فاعلًا للكلام، أو نفوا كون كلام الله تعالى حادثًا عندهم، أنهم ظنوا إذا سلموا بهذا الأصل وجب عليهم أن يعترفوا أن الله فاعل لكلامه، والفعل إنما هو دليل الحدوث، ولما كان المتكلم من يقوم بذاته الكلام، فإنه يلزم على ذلك الأصل قيام الحوادث بذاته تعالى؛ يقول: (لذلك فإنهم قالوا المتكلم ليس فاعلًا للكلام، وإنما هو صفة قديمة لذاته كالعلم وغيره، وهذا إنما

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٦٤.

يصدق على كلام النفس، ويكذب على الكلام الذي يدل على ما في النفس، وهو اللفظ)[١].

والحقيقة أن هذا التصور من ابن رشد لمذهب الأشاعرة في نفي كون الباري تعالى فاعلًا للكلام للسبب الذي ذكره صحيح وموافق لمذهبهم، لكنه يحتاج إلى توضيح، فإن الأشاعرة عندما أثبتوا الكلام النفسي لم ينفوا الكلام اللفظي، كما زعم ابن رشد، وإنما ميزوا بين الكلام النفسي القديم القائم بالذات (المدلول)، وبين (الدلالة) التي هي الألفاظ التي نلفظه بها، لتدل على الكلام النفسي القديم، وهي مخلوقة ليست قديمة، لذا قال الإمام الشهرستاني حاكيًا مذهب الأشاعرة في الكلام: (والعبارات، والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء ﷺ دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة، والمدلول قديم أزلي، والفرق بين القراءة والمقروء، والتلاوة والمتلو، كالفرق بين الذكر والمذكور، فالذكر محدث والمذكور قديم، وخالف الأشعري بهذا التدقيق جماعة من الحشوية؛ إذ إنهم قضوا بكون الحروف والكلمات قديمة. والكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارة، والعبارة دلالة عليه من الإنسان، فالمتكلم عنده من قام به الكلام، وعند المعتزلة من فعل الكلام غير أن العبارة تسمى كلاما: إما بالمجاز، وإما باشتراك اللفظ)[٢].

أما بالنسبة للمعتزلة فابن رشد يرى في تحرير مذهبهم جانبًا من الحق، وهو إثبات كون الله فاعلًا للكلام بحسب لفظه، وهو الجانب الذي أهمله الأشاعرة في زعمه، إذ يقول: (والمعتزلة لما ظنوا أن الكلام هو ما فعله المتكلم، قالوا: إن الكلام هو اللفظ فقط، ولهذا قالوا إن القرآن مخلوق، واللفظ عند هؤلاء من حيث هو فعل ليس من شرطه أن يقوم بفاعله ... أما الأشعرية لما شرطت أن يكون الكلام بإطلاق قائمًا بالمتكلم أنكرت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام بإطلاق، والمعتزلة لما شرطت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام بإطلاق أنكرت

(١) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٩٦.

كلام النفس، وفي قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل، على ما لاح لك قولنا)[١].

وما ذهب إليه ابن رشد هنا من انفكاك جهة البحث بين الفريقين، وعدم توارد النفي والإثبات على معنى واحد في المسألة، وأن الجمع بين المذهبين أولى وممكن، خاصة وأن كل فريق أصاب الحق في الجانب الذي أهمله المذهب الآخر، قد وافقه فيه الإمام الرازي، حيث رأى أن الذي يثبته المعتزلة شيء والذي يثبته الأشاعرة شيء آخر، ولا يلزم من إثبات أحدهما نفي الآخر أو نفي أحدهما إثبات الآخر، وفي ذلك يقول: (فالذي يقوله المعتزلة من أنه يجوز أن يكون الحي متكلمًا بكلام قائم بالغير حق وصدق، والذي يقوله أصحابنا من أنه يمتنع أن يكون الحي متكلمًا بكلام قائم بالغير حق وصدق، إلا أن الكلام الذي يشير إليه المعتزلة له معنى، والكلام الذي يشير إليه أصحابنا له معنى آخر، والفريقان لما لم يتشغلوا بتلخيص محل النزاع، لا جرم خفيت هذه المباحث والمطالب)[٢].

وإذا كان الجمع أولى على ما ذهب إليه ابن رشد والإمام الرازي، فإن الأولى منه الوقوف على إثبات أصل الصفة للباري تعالى دون الخوض في دروب كلامية وفلسفية لا تثمر إلا التفرق والتنازع والشقاق، خاصة وإن هذا مذهب ابن رشد الذي ألزم به نفسه في كتابه الكشف الذي وضعه لتحري ظاهر الشرع وما أقره في العقائد، فهل على العبد من شيء إذا توقف عند إثبات الكلام للباري والاعتقاد أن القرآن هو كلامه الذي أنزله على نبيه (ﷺ) هدى ورحمة للعالمين؟ (أليس من الأفضل للمسلم في عقيدته، أن يكتفي بإثبات الصفة الكلامية للباري - تعالى؛ فإنها كمال أفاضه على بعض خلقه فلا يعقل خلوه عنه)[٣].

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٦٤.

(٢) الرازي: الأربعين ص٢٥٢.

(٣) الدكتور/ حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص٢٨٣.

ثانيًا- نقد الدكتور/ حسن حنفي لتصور الأشاعرة لصفة الكلام:

يأتي بحث الدكتور/ حسن حنفي لصفة الكلام وموقفه من الأشاعرة مخالف تمامًا لما هو عند ابن رشد، فإذا كان ابن رشد أثبت أصل الصفة للباري تعالى دون تأويل أو إخراج لها عن المعنى الحقيقي الذي وضعت له، محاولًا التوفيق بين الأشاعرة والمعتزلة في الجمع بين الكلام النفسي القديم والكلام اللفظي الحادث، وذلك من خلال تحرير محل النزاع بينهما، فإن الدكتور/ حسن حنفي يرى أن وضع القدماء للمسألة كلية وضع خاطئ، ووجه هذا الخطأ عنده يتضح من خلال مناقشته ثبوت أصل الصفة عند القدماء، وكونها قديمة على ما تقرر في المذهب الأشعري، ومن ثم الخروج برأي جديد يقطع الصلة ببحث القدماء ويخرج الصفة عن معناها الحقيقي الذي وضعت له.

١- مناقشة الدكتور/ حسن القدماء في ثبوت أصل الصفة للباري تعالى:

يزعم الدكتور/ حسن حنفي أن الصورة مقلوبة في بحث القدماء لمسألة الكلام، وذلك لأن الأمر كما يرى لا يتعلق بالمتكلم، وإنما يتعلق بالكلام نفسه، في حين أن القدماء في زعمه شغلوا أنفسهم بالمتكلم وليس الكلام، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (وليس إثبات الكلام أو نفيه مجرد وقوع في التشبيه أو حرصًا على التنزيه، بل الأمر يتعلق بالكلام نفسه)[1].

وبهذا يقرر الدكتور/ حسن حنفي أن إثبات الكلام كصفة لله، يعطي الأولوية للذات المشخصة عن الصفة، ثم للصفة عن الكلام، وهنا يقرر خطأ الاتجاهات والمذاهب الإسلامية في بحث المسألة بحثًا إلهيًا وليس بحثًا إنسانيًا، يقول الدكتور/ حسن حنفي واصفًا تصور المذاهب لأصل صفة الكلام وإثباتها للباري تعالى: (والحقيقة أن هذا وضع خاطئ للمشكلة، فالكلام لا ينسب إلى شخص المتكلم أو حتى السامع بل يدرس في نفسه، لا يحتاج الأمر إلى افتراض شخص متكلم لأن الكلام موجود بالفعل بدليل الوحي، لا يهم أن يكون الوحي

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/٤٣٣.

كلام شخص بل هو مجرد كلام، والذهن البشري يبحث بعد واقعة الكلام وليس قبلها، المقصود من الكلام هو اتجاه الكلام وغايته وليس مصدره وأصله . . . لا يدل الوحي على أن هناك متكلمًا بل هناك مستمعًا، ما يهمنا ليس هو الإلهيات بل الإنسانيات أي فهم الكلام فهم الكلام كمقصد أو اتجاه نحو الإنسان)[1].

ولا شك أن هذه نظرة مغالية من الدكتور/ حسن حنفي تعمل على الفصل بين الكلام ومصدره، وتحول المقصود الإلهي من الوحي إلى مقصود البشر وتوجهاتهم، فالكلام في زعمه كلام الله لكنه صار كلامًا وتحقق وجوده، وعليه فلا حاجة في البحث في مصدره بل، يجب البحث في غايته وهدفه، نعم هذا صحيح، علينا أن نبحث في الغايات والأهداف التي وراء الكلام، لكن علينا أيضًا أن نعلم مصدرها ومقصود قائلها ولا نفصله عنه، ونستبدل به مضامين إنسانية تجعل الإنسان هو المتحدث وليس الله، خاصة إذا كان الوحي يحتوي بجانب الإنسانيات والاجتماعيات على إلهيات وغيبيات، وإذا كان الدكتور/ حسن حنفي يرى في زعمه أننا نحتاج إلى الإنسانيات لا الإلهيات، فإن علماء الإسلام كان يحتاجون قديمًا إلى إثبات الإلهيات أكثر من الإنسانيات لأجل الشبهات الواردة على إثبات الذات وصفاتها، ومع ذلك لم يحولوا مضامين النصوص الاجتماعية والإنسانية إلى إلهيات لتدعيم موقفهم، مثلما فعلت هيرمينوطقيا وفينومينولوجيا حنفي، بل حفظوا لكل نص مضمونه الأصلي ومقصده الأساسي.

٢- مناقشة الدكتور/ حسن الأشاعرة في قدم صفة الكلام:

النقطة السابقة كانت بمثابة نقد عام من الدكتور/ حسن حنفي للاتجاهات الإسلامية القديمة في إثبات صفة الكلام كصفة إلهية وليس إنسانية، ولا يخفى أن ذلك النقد ينسحب على المعتزلة وابن رشد، فإنهما داخلان في جملة من يثبت أصل الصفة للباري تعالى، وإن دل هذا على شيء فإنه يدل على خروج الدكتور/ حسن حنفي بمنهجه وتطبيقه عن منهج ابن رشد والمعتزلة، وحصول القطيعة بينه

(١) المصدر السابق ٢/ ٤٣٤.

وبينهما في بحثه صفة الكلام، وهذا هو دأبه في كافة القضايا التي تناولها، وهنا يصح القول كما سبق من أن الفكر الرشدي والاعتزالي لا يمكن بأي حال أن يكونا من مصادر فكر الدكتور/ حسن حنفي كما يزعم هو ويكرر هذا كثيرًا.

أما هذه النقطة فإنما خص فيها الدكتور/ حسن حنفي الأشاعرة بالنقد، قائلًا: (والعجيب أن اسم المشكلة ليس قدم الكلام وحدوثه فذلك اسم الحكم العام للصفات كلها أو قدم الكلام فقط، وهو ما ركز عليه الأشاعرة بل «خلق القرآن» أي نظرية خصومهم المعتزلة)[١].

والدكتور/ حسن حنفي يرى أن مصطلح خلق القرآن، إنما كثر استخدامه من قبل الأشاعرة للتشنيع على خصومهم به، وجعل الناس ينفرون منهم، خاصة وأن المسلمات الدينية التي ملئت المخزون النفسي ترفض كون القرآن مخلوقا ولا تقبل إلا بقدمه، وهذا ما فعله الفكر الأشعري من وجهة نظره، حيث جعلوا القدم أكثر تعظيمًا وإجلالًا من الخلق، والماضي أعمق من الحاضر[٢].

ولا شك أن ما ذهب إليه الدكتور/ حسن حنفي هنا فيه نظر، فمعلوم أن المصطلح ظهر واشتهر قبل نشأة المذهب الأشعري وتأسيسه، وذلك إبان محنة الإمام أحمد بن حنبل عام ١٩٨هـ والتي عرفت وقتها واشتهرت بمحنة خلق القرآن، وهذه المشكلة كانت الأساس وراء بحث الأشاعرة قدم الكلام ونفي خلقه وحدوثه، ولم يكن استخدام المصلح عندهم لأجل التشنيع على خصومهم، وإنما كان يعبر عن حال الحادثة التي اشتهر بها.

والدكتور/ حسن حنفي يعيب على الأشاعرة كثرة التطويل والتشعيب في إثبات قدم الكلام النفسي، ذاهبًا إلى استدلالاتهم أن النقلية والعقلية أخرجت من سياقها الطبيعي ودُفعت إلى أعلى، أي إلى الله، بدلًا من أن تتوجه إلى أسفل، أي إلى الإنسان، خرجت عن العالم بدلًا من أن تتجه إليه، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (وقد كان هم كل متكلم أشعري المباراة في إثبات قدم الكلام

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة/ ٤٣٥.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

والتفصيل في الحجج وكأنها مسألة ترعى مصالح الأمة، منها ما يعتمد على قدم الصفات أو إثبات الأزلية ونفي الضد واستحالة الخلق أو على مجرد المعنى العام المفهوم من الخبر)[١].

ومع ذلك فإنه يذهب إلى تضعيف أدلة الأشاعرة النقلية والعقلية على قدم الكلام، ليس لإثبات كونه حادثًا أو التزام مذهب المعتزلة في ذلك، وإنما لتوجيهه ناحية الوجهة الإنسانية، وإثبات أن وجهته الإلهية ما هي إلا مخزون نفسي استقر في الأذهان بسبب الإيمان التقليدي الذي أقامه الأشاعرة على التعصب والهوى، إذ يقول: (والحقيقة أن أدلة الأشاعرة لا تثبت شيئًا، فالنقل معارض بنقل غيره، والنقل الأول قد يؤول حتى يتحول إلى نقل مضاد، فكل نقل خاضع لتفسير وتأويل طبقًا للمذهب الذي قرأ نفسه في النص فابتسره وأخرجه من سياقه ومضمونه وأبعده عن اتجاه من داخل العالم إلى خارجه، أما الإجماع فإنه ليس تامًا، وإنه من فرقة واحدة، وإنه يقوم على الهوى، وإنه معارض بالنقل، وإنه لا يتم إلا في مسألة تتعلق بمصالح الأمة، أما الحجج النقلية فمعظمها جدلي يقوم على القسمة واستحالة الحدوث بناء على دليل الحدوث لإثبات الصنع وصفة القديم كوصف الذات، وبالتالي يكون إثبات قدم الكلام تعبيرًا عن عواطف التأليه)[٢].

وما ذهب إليه الدكتور/ حسن حنفي هنا إنما هو دعاوي ظنية وتحليلات نفسية، وكلام مجمل ليس عليه دليل ولا يقوى على المعارضة، وليس بين يديه من البراهين العقلية التي يستطيع معها تفصيل ما أجمل هنا.

بل من السهل دفعه ورده، وذلك من خلال بيان أن استدلالات المعتزلة التي تمسكوا بها في معارضة ما اعتمد عليه الأشاعرة من نصوص تثبت قدم الكلام، والتي أشار إليها الدكتور/ حسن حنفي هنا، إنما جاء معظمها يدل على حدوث الكلام اللفظي ونفي قدمه وقيامه بذاته تعالى، لا نفي الكلام النفسي، أي أن النفي والإثبات لم يتوارد على معنى واحد فلا معارضة.

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/٤٤٦.

(٢) المصدر السابق ٤٤٥.

فمثلًا قول الله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ﴾ [الزمر: ٢٣]، الذي استدل به المعتزلة على حدوث الكلام، حيث قالوا: إن الموصوف بالتنزيل والحسن والحديث والكتب والتشابه لا يكون قديمًا بل حادثًا وبهذا يكون الكلام مخلوقًا من فعل الله[١].

عند التحقيق اتضح أن هذا التوجيه لا يبطل إلا كون الكلام اللفظي قديمًا قائمًا بذاته كما هو مذهب الحنابلة، أما نفي الكلام النفسي فالتوجيه لا ينهض إليه على ما هو مذهب الأشاعرة، وعليه فاستدلال المعتزلة ينفي شيئًا غير الذي يثبته الأشاعرة تماما، لذا قال الإمام الرازي موجهًا استدلال المعتزلة بهذه الآية الكريمة: (إنكم إنما تحكمون بحدوث الكلام الذي هو الحرف والصوت ونحن لا ننازع في حدوثه، إنما الذي ندعي قدمه شيء آخر غير هذه الحروف والأصوات، والآية لا تدل على حدوث ذلك الشيء البتة بالاتفاق منا ومنكم، فأما منا فظاهر، وأما منكم فإنكم تنكرون وجود كلام سوى هذه الحروف والأصوات، فكيف يمكنكم أن تقولوا بدلالة هذه الآية على حدوثه والله أعلم)[٢].

ومثل هذا يقال في استدلال المعتزلة بقوله الله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء: ٢]، على كون القرآن مُحدثًا، حيث قالوا في الاستدلال، القرآن ذكر والذكر موصوف في هذه الآية بأنه محدث، فالقرآن محدث[٣].

فإن هذه الآية لا تفيد أيضًا إلا حدوث الحروف والأصوات دون حدوث الكلام النفسي، فلا تعارض، حيث ما يثبته المعتزلة هنا شيء، وما يثبته الأشاعرة شيء آخر، وإثبات هذا لا ينفي ذلك، وإثبات ذلك لا ينفي هذا[٤]، والكلام هنا يجري في معظم استدلالات المعتزلة.

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص٥٢٠، واليافعي: عصرة المنجود ص٢٠٧.

(٢) الرازي: التفسير الكبير ١٠/١٦٨.

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص٥٢٣.

(٤) انظر الرازي: التفسير الكبير ٢٦/٣٦٦.

وما ذهب إليه الدكتور/ حنفي من أن الإجماع الحاصل من جهة الأشاعرة على قدم الكلام النفسي غير تام، وإنما هو إجماع فرقة واحدة، فهو كلام غير دقيق يعارضه إثبات ابن رشد وبعض المعتزلة قدم الكلام النفسي كما سبق.

أضف إلى ذلك أن المعتمد في إثبات صفة الكلام هو الدليل النقلي، وإنما يأتي الدليل العقلي استئناسًا، فضعف الأدلة العقلية لا ينفي قدم الصفة كما أراد أن يثبت ذلك الدكتور/ حسن حنفي؛ وذلك لأنها ثابتة من طريق آخر وهو طريق النقل.

ثم السؤال المعتاد، هل المضامين والمقاصد الأساسية للمعارضة المزعومة التي استند عليها الدكتور/ حسن حنفي لتضعيف موقف الأشاعرة ورد مذهبهم وإثبات كونه مجرد تبريرات وعواطف دينية مسبقة، ستبقى وتستمر في فكره، أم أنها مجرد قنطرة يعبر من خلالها لرفض مذهب الأشاعرة ثم يرفضها هي أيضًا؟

الحقيقة أنها أيضًا سرعان ما تموت، وهذا أمر طبيعي، فالهرمينوطيقا التي ترفض ثبوت أصل الصفة لله تعالى وجعلها خاصة بالإنسان، لا تعتذر للمعتزلة كون الكلام لفظي مستندا إلى الله تعالى، فما زالت الصفة عندهم متعلقة بالله، وهذا مرفوض في ظل عملها على أنسنة الدين وأصوله، يقول الدكتور/ حسن حنفي، جامعًا بين مذهب الأشاعرة والمعتزلة في وجهة إنسانية: (ليس المهم الاعتراف بالتمييز بين المستويات بل إيجاد الصلة بينهما وإلا وقعنا في الخلط بينهما من جديد -أي بين الكلام اللفظي والكلام النفسي- فالأول يجعل الله إنسانًا، فالكلام صوت وحرف، والثاني يجعل الإنسان إلهًا، فالإنسان تكلم بكلام الله القديم)[1].

٣- المعنى الجديد لصفة الكلام عند الدكتور/ حسن حنفي:

والدكتور/ حسن حنفي إذ يجعل بحث الأشاعرة لمسألة الكلام بحثًا شعوريًا فينومينولوجيًا، زاعمًا اتباعه للهوى والإيمان التقليدي المسبق بقدم الذات والصفات في مقابلة حدوث ما سواها، فإنه يطبق المنهج الهرمينوطيقي لموت

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/٤٤٧.

المعنى القديم لدى الأشاعرة، بل لدى الاتجاهات الإسلامية كلية، مقررًا معنى جديدًا هو المعنى والوصف الإنساني، إذ يقول الدكتور/ حسن حنفي: (الكلام تجربة شعورية خالصة يكشف بها الإنسان المعاني في نفسه بناء على أفعال الشعور من شك وظن واعتقاد ويقين واستفهام وتفكير وتدبير)[١].

والقرآن في نظر الدكتور/ حسن حنفي وحي نازل من السماء ثم انفصل عنها، ولم يعد يدل على الذات العالية بقدر ما يدل على الإنسان وواقعه وحياته يستخدمه كيفما شاء ويفهمه كيفما يشعر، إذ يقول: (والحقيقة أن الكلام هو الوحي الذي بين أيدينا المتجه من الله إلى الإنسان والعالم، فهو ليس صفة للذات المشخصة، أي قصدا من الإنسان إلى الله تعظيمًا وإجلالًا وتأليهًا، الوحي إذن كلام الله بلغة الإنسان، وبهذا المعنى يكون مخلوقًا أي أنه أرسل إلى الإنسان، هذا هو الخلق الطبيعي أو الإنساني عندما يتحول كلام الله إلى الإنسان وإلى الطبيعة مثله مثل حكمة البشر التي تخلد الجماعات والشعوب من خلالها في مأثوراتها وأمثالها وقصصها وسيرة أبطالها)[٢].

والإنسان في نظر الدكتور/ حسن حنفي عندما يحقق صفة الكلام لذاته بدلًا من تحققها للذات الإلهية فإنه يخرج بهذا من التيه والغربة التي وقع فيها بسبب حصر المتكلمين والأشاعرة اختصاص الكلام بالله تعالى، إذ يقول: (الله متكلم: تعني أن الإنسان يود أن يكون متكلمًا، يحافظ على كلماته ويحرص على النطق بها، ولكن الإنسان عالم يكتنفه الصمت، ويعمه الخرس، يضع كل إنسان يديه على أذنيه وشعاره لا أتكلم، يظل الكلام حبيسًا في الصدر كلامًا ضامرا يتحدث به، ولما أراد الحديث مع نفسه ومناجاة وعيه المشخص خارجًا عنه فإنه يصفه ويتصوره بأغلى ما لديه، بمثله الأعلى المكتوم في صدره وهو الكلام فيقول «الله متكلم» فإذا ما تغيرت الظروف وقضى على الاغتراب واسترد الإنسان وعيه يصبح هو المتكلم)[٣].

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٤٧٣.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٤٥٣.

(٣) المصدر السابق ٢/ ٥٩٤، ٥٩٥، بتصرف.

وهكذا سعى الدكتور/ حسن حنفي بكل قوة لنبذ كافة المضامين القديمة لصفة الكلام بين الفرق الإسلامية، وإحلال مكانها مضامين مادية إنسانية زعمًا منه أن هذا هو الحل الأمثل لعودة الإنسان من غربته التي وقع فيها بسبب الأشاعرة، غير عابئ بما إذا كان هذا التحويل الشعوري المادي لصفة الكلام ليس تحويلًا لمضمون الكلامي الإلهي لها بين الفرق فحسب، بل تغيير لمعناها الأصولي الثابت الذي أقره الوحي، والذي تمنعه سياقات النصوص وقوانين اللغة أن يخرج عن معناه الحقيقي الإلهي الذي وضع له ودل عليه.

بين ابن رشد وحسن حنفي في نقد تصور الأشاعرة لصفة الكلام:

من خلال العرض السابق لموقف كل من ابن رشد وحسن حنفي لصفة الكلام ونقدهما لتصور الأشاعرة فيها، اتضح اتفاق ابن رشد مع الأشاعرة وسائر المتكلمين على ثبوت أصل الصفة الإلهية للباري تعالى، أما الدكتور/ حسن حنفي فإنه خالف ذلك وعمل على نفيها وإثباتها على الوجهة الإنسانية لا الإلهية.

وفي حين يرى ابن رشد أن الجمع بين مذهب الأشاعرة والمعتزلة أولى؛ لأنه جمع للحق لجزئي الحق وتحقيق للوصف الإلهي، فإن الدكتور/ حسن يستخدم مذهب المعتزلة في صفة الكلام لمعارضة تصور الأشاعرة، ثم يرفض تصور المذهبين معًا متأولًا كلامهما تأويلًا ماديًا إنسانيًا، وبهذا يرفض الدكتور/ حسن حنفي كل التصورات القديمة للصفة بما في ذلك تصور ابن رشد والمعتزلة المعتمد الإسلامي لفكره.



الفصل الثاني

نقد ابن رشد وحسن حنفي لأفعال الله عند الأشاعرة

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: نقد ابن رشد وحسن حنفي لرأي الأشاعرة في مسألة العدل الإلهي.

المبحث الثاني: نقد ابن رشد وحسن حنفي لنظرية الكسب عند الأشاعرة.

المبحث الأول
نقد ابن رشد وحسن حنفي
لقضية العدل الإلهي عند الأشاعرة

ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول: طبيعة المسألة وأساس الخلاف فيها.

المطلب الثاني: نقد ابن رشد لرأي الأشاعرة في قضية العدل الإلهي.

المطلب الثالث: نقد حسن حنفي لرأي الأشاعرة في قضية العدل الإلهي.

المطلب الرابع: بين ابن رشد وحسن حنفي في نقد العدل الإلهي عند الأشاعرة.

المطلب الأول
طبيعة المسألة وأساس الخلاف فيها

قضية العدل والجور في أفعال الله تعالى، ووصف أفعاله تعالى بأنها خير أو شر من المشكلات الكلامية التي تطرح نفسها باستمرار على العقل البشري؛ فهي مشكلة الإنسان بالدرجة الأولى وتأتي تابعًا لمشكلة القضاء والقدر أو الجبر والاختيار؛ لذلك فقد عرضت لها جميع الأديان السماوية والمذاهب الفلسفية والكلامية وتعددت حولها الآراء واختلفت مناهج البحث ووسائل الحل والنتائج المترتبة على ذلك، ويرجع السبب في ذلك؛ أن كل مذهب تطرق لحل هذه المشكلة إنما يعبر في موقفه منها عن طبيعة ذلك المذهب، وموقفه من العقائد الدينية، ومدى تقبله للحلول المطروحة من قبل المذاهب الأخرى أو رفضها.

ومن هنا يمكن القول: إن الاختلاف الحاصل حول هذه المشكلة له أسباب عامة، وأخرى خاصة.

أما الأسباب العامة: فهي نفس الأسباب التي على إثرها حصل الخلاف في مشكلة الجبر والاختيار، وهو تعارض الآيات التي تدل على قدرة الله المطلقة وأنه خالق لكل شيء ومصدره بما في ذلك الخير والشر، مع الآيات التي تدل على أن كل إنسان مسؤول عن وجود الخير والشر في العالم وأنه بما كسب رهين.

وأما الأسباب الخاصة: فهي ترجع إلى اعتقاد كل مذهب وأصوله، ويمكن توضيح ذلك من خلال عرض مذهب المعتزلة والأشاعرة، وبيان الأساس الذي بنى عليه كل منهما تكوين رأيه في المسألة.

أولًا- مذهب المعتزلة: ينطلق مذهب المعتزلة في تحديد مصدر الخير والشر في العالم من خلال أصلهم المعروف في العدل وما يترتب عليه من القول بالحسن والقبح العقليين، فإن العقل البشري لما كان باستطاعته أن يفرق بين

الخير والشر أو الحسن والقبيح، فإن الإرادة الإنسانية يمكن أن تختار الخير الذي عليه تثاب أو الشر الذي عليه تعاقب، ومن هنا وعلى هذا الأساس منع المعتزلة صدور الشرور عن الله تعالى، وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار: (ونحن إذا وصفنا الله تعالى بأنه حكيم، فالمراد أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه وأن أفعاله كلها حسنة، وقد خالفنا في ذلك المجبرة وأضافت إلى الله كل قبيح، وتحرير الدلالة على ذلك؛ أنه تعالى عالم بقبح القبيح ومستغن عنه، ومن كان هذا حاله فإنه لا يختار القبح بحال من الأحوال)[1].

وعلى هذا فإن مسألة الخير والشر قد اقترنت بأصل العدل عند المعتزلة؛ وذلك بموافقة أفعاله تعالى لما يقتضيه العقل من المصلحة والحكمة والحسن، وعدم صدور القبائح والشرور عن الله تعالى، ومن ثم أوجبوا عليه تعالى فعل الصلاح والأصلح لعباده، فإن الله تعالى عدل حكيم، ولعدله وحكمته لا يخلق الشرور والمعاصي ولا يفعل القبيح ولا يريده؛ فإن إرادة الله تعالى للشرك والمعاصي لا يتفق مع عدله وحكمته، ولو كان القبح مرادا لله تعالى لاستوت منزلة الكفر والإيمان وهذا محال[2].

وإنما ذهب المعتزلة إلى ذلك لأنهم حاولوا الانتقال من الحسن أو القبح الذي ثبت شاهدًا إلى الحكم بهما في الغائب أيضًا، وقد بنوا على ذلك أكثر المسائل المتعلقة بأفعاله تعالى، فالله عندهم لا يفعل القبيح ولا يختاره؛ لأن العقل في الشاهد يستقبح ذلك، كما أن أفعاله معللة بالأغراض؛ لأن العقل يحكم شاهدًا بأن كل فعل لابد أن يكون معللًا بغرض، وعلى هذا يقاس كلامهم في إيجاب إرسال الرسل على الباري تعالى وفعل الأصلح لعباده، وغير ذلك من

(١) القاضي: عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٣٠١، وانظر: القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين ص١٣٧، ١٣٨، تحقيق: فؤاد سيد، إعداد أيمن فؤاد سيد، الناشر: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية - دار الفارابي بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٩هـ/٢٠١٧م.

(٢) انظر: د. حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص٤٣٣، وصبري خدمتلي: العقيدة والفرق الإسلامية ص١٩٠، الناشر: ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر، ١٩٩٤م، بدون رقم طبع.

المسائل التي لا تخرج عن دائرة الحسن والقبح العقلي، (فمذهب المعتزلة ههنا لا يمكن أن يفهم إلا من خلال سلسلة متداعية يمسك بعضها بحجز بعض، أساسها الأصيل: القول بتحسين العقل وتقبيحه، فإذا أنت حَكّمت العقل في أفعاله تحسينًا وتقبيحًا، فقد أوجبت أن تكون تلك الأفعال كذا، ولا تكون تلك الأفعال كذا، حتى تتسق أفعاله جل اسمه مع مقتضى تحسين العقل وتقبيحه، وقد أوجبت في الوقت نفسه أن يكون لكل ما يفعله سبحانه من أفعال وما يخلقه من مخلوقات: علة معقولة تنسجم في -عقولنا- مع هذا المقتضى، أي أن التحسين والتقبيح العقليين ينتجان لا محالة أمرين: إيجاب الواجبات عليه سبحانه، وتعليل أفعاله بالأغراض وبكلمة واحدة الإيجاب والتعليل)[1].

ولتأكيد ارتباط المشكلة بأصول المعتزلة الأساسية والفرعية، أي العدل وما يترتب عليه من التحسين والتقبيح العقليين، ووجوب اللطف بالعباد والصلاح والأصلح، فإن المعتزلة ترى أن من يخالف في هذه الأصول، فإنه لا كلام معه في تحديد مصدر الخير والشر؛ وذلك كما يقرر القاضي عبد الجبار: (أن الخير والشر من فروعات تلك المسألة، ولا يحسن أن نتكلم في فرع من الفروع ولما تقرر أصله، كما لا يحسن أن نتكلم مع اليهود في المسح على الخفين، ولا المجسمة في نفي الرؤية، ولما نثبت أنه تعالى ليس بجسم، ولما نثبت نبوة محمد ﷺ)[2].

ومع اتفاق المعتزلة على عدم صدور الشرور من الله ﷻ بحسب مبدأ العدل والتحسين الذاتي للعقل وتقبيحه، إلا أنه لصعوبة المسألة وغموضها على العقل البشري، لم تتفق كلمتهم حيال قضية الخير والشر.

فهناك من يرى أن العبد هو مصدر جميع أفعاله خيرها وشرها، وأن الباري تعالى لعدله وحكمته لا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم ولا خير ولا طاعة، ولا يجوز أن يريد لعباده خلاف ما يأمر، ولا يجوز أن يحكم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه، فالعبد عند هؤلاء هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر،

(١) انظر: د. محمد عبد الفضيل القوصي: هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد ص٢١.

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٣٠٤، بتصرف يسير.

والطاعة والمعصية، وهو المجازي على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله، وأفعال العباد محصورة في الحركات، والسكنات، والاعتمادات والنظر، والعلم، وأنه سبحانه يستحيل أن يخاطب العبد بافعل وهو لا يمكنه أن يفعل، ولا هو يحس من نفسه الاقتدار والفعل.

وهناك من يرى أن العبد مريد للشرور فقط، وأن الله تعالى مريد للطاعات، فهو سبحانه يريد الإيمان والطاعات وإن لم تقع، وإن وقعت استندت إليه حقيقة، أما المعاصي والكفر فقد زجر عنها ونهى عن فعلها فهو لا يريدها وإن وقعت، وبحسب هذا الرأي فإن الله تعالى ليس له مشيئة في معاصي العباد.

وفريق ثالث يرى أن العبد لا فعل له سوى الإرادة، وما عداها فهو حدث لا محدث له، والإرادة عندهم تعني عدم السهو وكون العبد عالمًا بأفعاله، فمن كان عالمًا بفعله منتبهًا فهو مريد، هذا عند تعلق الإرادة بفعل العبد، أما إذا تعلقت بفعل غيره فهو ميل النفس[1].

والمعتزلة رغم اختلافهم حول فعل العبد وإرادته للطاعات والمعاصي، إلا أن هناك شبه اتفاق بينهم على الأمرين التاليين:

١- **أن الأفعال الكونية** الصادرة عن الله تعالى ليست شرًا، وإنما نفع وصلاح للعباد، وهي نوعان:

النوع الأول- الشرور الميتافيزيقية كالزلازل والبراكين.

النوع الثاني- الشرور الفيزيقية كالأمراض للإنسان والجدب للنبات أو ما يصب الأنعام والحيوانات، وغير ذلك من الأمور التي قدرها الله أزلا وليس للإنسان دخل فيها.

وفي تقرير هذا فقد أجاب القاضي عبد الجبار على من يتمسك بخلق السباع الضارة الخبيثة نحو الذئب والأسد والنمر، والحيوانات المؤذية القاتلة، والصور القبيحة المستنكرة مثل الحيات والعقارب، بأن هذه مع أنها قبيحة خلقها الله

(١) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٦٤، ٧٥، ١٤٩، والبغدادي: الفرق بين الفرق ص١٥٧-١٦٠، و د. عبد الله الشاذلي: لوامع اليقين ٣/ ٥٤-٥٨.

تعالى، فيجب أن تحسن منه القبائح، قائلًا: (بأن هذه الصور وإن استقبحها بعض الناس فلم يستقبحها البعض الآخر، وأنها لو كانت قبيحة من ناحية العقل والحكمة لم يختلف في استقباحها العقل، كما في الظلم والكذب . . . يبين ذلك أن هذه الصور وإن كانت قبيحة من جهة المرأى والمنظر، فإن فيها أغراضًا ومنافع حكمية لا يعلمها إلا من أنصف في نفسه، وأدى الفكر في حقه)[١].

٢- **أن الشرور الأخلاقية** من أفعال العباد أنفسهم، وأن السيئات والمعاصي والقبائح لا تضاف إلى الله تعالى لأنها من فعل العبد بالاختيار[٢].

وهكذا يمنع المعتزلة منعًا باتًا أن تضاف الشرور إلى الله تعالى سواء أكانت شرورا كونية صادرة عنه أو أخلاقية صادرة من الإنسان، وذلك حفاظًا على تنزيه الله تعالى المقرر في مبدأهم الأول التوحيد، وعلى عدله وحكمته المقررين في مبدأهم الثاني وهو العدل، لذا يقول ركن الدين الخوارزمي المعتزلي: (واعلم أن الأصل الذي تتفرع عليه مسائل العدل المفصلة، هو بيان أنه تعالى حكيم لا يجوز أن يفعل قبيحًا ولا أن يخل بواجب عليه، فإذا بينا هذا الأصل، فإنه يتبين أن كل أفعاله حسنة وأن القبيح ليس من فعله، وأنه من غيره، وأنه لابد أن يفعل ما عليه في حكمته)[٣]، ويقول القاضي عبد الجبار: (فإذا قيل إنه تعالى عدل، فالمراد به، أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه)[٤].

ثانيًا- مذهب الأشاعرة:

يأتي موقف الأشاعرة في قضية العدل والجور بالنسبة لأفعال الله تعالى، مخالفًا تمامًا لمذهب المعتزلة، فإذا كانت المعتزلة تمنع أن يكون الباري تعالى

---

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٥٠٥، ٥٠٦.

(٢) انظر: المصدر السابق ص٣٠٣، وما بعدها، وانظر: د. سمية الطيب الطاهر عمران: مفهوم الخير والشر في الفكر الإنساني عند بعض الفلاسفة ١/ ٢٢٢، الناشر: مجلة كلية الآداب - جامعة الزاوية، ليبيا، العدد التاسع عشر، ٢٠٢٠م.

(٣) ركن الدين بن الملاحمي الخوارزمي: الفائق في أصول الدين ص١١٩، تحقيق: ويلفرد مادلونك، مارتين مكدرمت، الناشر: مؤسسة بروهشتي - إيران، ١٣٨٦هـ، بدون رقم طبع.

(٤) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص١٣٢.

مريدًا للمعاصي والشرور، بناء على أن عدله وحكمته تمنع ذلك، فإن الأشاعرة بناء على أصلهم الثابت في استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى بغير واسطة، لا يمنعون أن يكون الله تعالى خالقًا للشرور والمعاصي ومريدًا لها، فالقاعدة العامة عند الأشاعرة تقول: إن كل كائن مراد لله تعالى، ومعنى ذلك أنه تعالى هو الذي خصصه بالوجود في الوقت والمكان المحدد، وبهذا فإن كل كائن من الكائنات سواء أكان خيرًا أم شرًا هو موجود وفق إرادته تعالى[١].

وعلى هذا الأساس -أي أساس القدرة والإرادة الإلهية المطلقة- فإن الأشاعرة نفوا أن يكون في فعل الله تعالى جور أو ظلم، فإن أفعاله تعالى عندهم كلها عدل وحكمة، وانطلاقًا من ضرورة إثبات الحرية الإلهية المطلقة، فإن الأشاعرة يرون أن الله تعالى يفعل ما يشاء في الكون، حتى لو لم تتسق أفعاله تعالى مع العدل بمقاييسه الإنسانية؛ ذلك لأن الظلم في الدائرة الإنسانية يخرج عن نطاق ملك الإنسان إلى ملك غيره، أو يأتي مخالفًا للأمر الواجب الاتباع، لكن الله تعالى يتصرف في ملكه والكل ملكه، وليس هناك أوامر عليه سبحانه أن يراعى اتباعها، فكل فعله عدل[٢].

أضف إلى ذلك أن الأشاعرة على خلاف المعتزلة في مسألة التحسين والتقبيح، ففي حين يرى المعتزلة أن الحسن والقبح يدرك بالعقل، أي يستطيع العقل بمفرده أن يحكم بحسن الأفعال وقبحها، وأن الإنسان يستحق المدح والثواب على فعل الحسن، والذم والعقاب بفعل القبيح، حتى لو لم يرد أمر من الشرع يوضح حسن هذا الفعل أو قبحه[٣]، ترى الأشاعرة أن العقل لا تحسين له ولا تقبيح إلا في دنيا الناس، أما بالنسبة لبيان أحقية المدح والثواب على الفعل الحسن، أو الذم والعقاب على الفعل القبيح، فهذا لا دخل للعقل فيه وإنما

---

(١) انظر: د. محمود أبو دقيقة: القول السديد في علم التوحيد ٢/١٢٧.

(٢) انظر: أبو الحسن الأشعري: اللمع ص١١٧، و د. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي ص١٨٩، ١٩٠، و د. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين ص٦١٩.

(٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٣٠٢، والمغني في أبواب العدل والتوحيد ٦/٤، وما بعدها.

مرجعه إلى الشرع، فليس الحسن عندهم إلا ما قال الشرع فيه افعلوه وليس القبيح عندهم إلا ما قال الشرع فيه لا تفعلوه.

ولم يكتف الأشاعرة بمجرد تقرير رأيهم بل هاجموا وبشدة الأساس الذي بنى عليه المعتزلة معتقدهم في الحسن والقبح العقليين، وفي هذا يقول إمام الحرمين الجويني: (والمسلك الحق عندي في ذلك الجامع لمحاسن المذاهب الناقض لمساويها أن نقول لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك وابتدار المنافع الممكنة على تفاصيل فيها، وجحد هذا خروج عن المعقول، ولكن ذلك في حق الآدميين، والكلام في مسألتنا مداره على ما يقبح ويحسن في حكم الله تعالى وإن كان لا ينالنا منه ضرر ولا يفوتنا بسببه نفع لا يرخص العقل في تركه، وما كان كذلك فمدرك قبحه وحسنه من عقاب الله تعالى إيانا وإحسانه إلينا عند أفعالنا وذلك غيب، والرب ﷻ: لا يتأثر بضررنا ونفعنا فاستحال والأمر كذلك الحكم بقبح الشيء في حكم الله تعالى وحسنه)[1].

ويتابع الإمام الشهرستاني ناقدًا فكرة قياس الغائب على الشاهد التي بنى عليها المعتزلة قولهم في الحسن والقبح العقليين قائلًا: (والكلام وقع في حق الله تعالى هل يجب عليه أن يمدح ويذم ويثيب ويعاقب على ذلك الفعل وذلك غيب عنا، فبم يعرف أنه يرضى عن أحدهما ويثيبه على فعله ويسخط على الثاني ويعاقبه على فعله ولم يخبر عنه مخبر صادق ولا دل على رضاه وسخطه فعل ولا أخبر عن محكومه ومعلومه مخبر ولا أمكن أن تقاس أفعاله على أفعال العباد)[2].

ومن هنا وجدنا السياق الاعتزالي يسير في خطوات معاكسة مع السياق الأشعري بالنسبة لمسألة العدل الإلهي، ليس هذا فحسب بل في جميع المسائل التي تتعلق بأفعاله تعالى وكل ذلك نابع من قضية واحدة ألا وهي قياس الغائب على الشاهد.

(١) الجويني: البرهان في أصول الفقه ١/ ١٠.

(٢) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٢١٣.

ولقد ربط الإمام الأشعري بين الإرادة والخلق فقرر، بأن المعاصي والشرور من خلقه، وما دام الأمر كذلك فهو سبحانه تعالى مريد لها، إذ يقول: (فإن قال قائل: فهل قضى الله تعالى المعاصي وقدرها. قيل له: نعم، بأن خلقها، وبأن كتبها، وأخبر عن كونها، كما قال تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِي ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٤]، يعني أخبرناهم وأعلمناهم، وكما قال: ﴿إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾ [النمل: ٥٧]، يريد كتبناها وأخبرنا أنها من الغابرين، ولا نقول قضاها وقدرها بأن أمر بها)[١].

وفي الوقت ذاته يقرر الإمام الأشعري أن الله تعالى لا يقبح منه شيء ولا يقال في فعله ظلم أو جور، إذ يقول: (فإن قال قائل: هل لله تعالى أن يؤلم الأطفال في الآخرة؟ قيل له: لله تعالى ذلك، ... ولا يقبح منه أن يعذب المؤمنين ويدخل الكافرين الجنان، وإنما نقول لا يفعل ذلك؛ لأنه أخبرنا أنه يثيب المطيعين ويعاقب الكافرين وهو لا يجوز عليه الكذب في خبره)[٢].

ويوضح الإمام الغزالي فكرة الأشاعرة عن مسألة العدل الإلهي في نص محدد، قائلًا: (فإن قيل إن تعذيب المطيع يؤدي إلى أن يكون ظالمًا وقد قال: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦] قلنا: الظلم منفي عنه بطريق السلب المحض كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الريح، فإن الظلم إنما يتصور ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره، ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى أو يمكن أن يكون عليه أمر فيخالف فعله أمر غيره، ولا يتصور من الانسان أن يكون ظالمًا لما في ملك نفسه بكل ما يفعله إلا إذا خالف أمر الشرع فيكون ظالمًا بهذا المعنى، فمن لا يتصور منه أن يتصرف في ملك غيره ولا يتصور منه أن يكون تحت أمر غيره كان الظلم مسلوبًا عنه لفقد شرطه المصحح له لا لفقده في نفسه، فلتفهم هذه الدقيقة فإنها مزلة القدم، فإن فسر الظلم بمعنى سوى ذلك فهو غير مفهوم ولا يتكلم فيه بنفي ولا إثبات)[٣].

---

(١) أبو الحسن الأشعري: اللمع ص٨٢.

(٢) المصدر السابق ص١١٦، ١١٧.

(٣) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص٩٩، بتصرف يسير.

والأشاعرة يذهبون إلى أن وجه دلالة الفعل على الفاعل هو الجواز والإمكان وترجح جانب الوجود على العدم، وبالتالي فإن ذلك لم يختلف في الخير أو في الشر؛ (فالوجود من حيث هو وجود خير كله أو يقال لا خير فيه ولا شر، والفعل من حيث وجوده ينسب إلى الفاعل لا من حيث هو خير أو شر، والفاعل يريد الوجود من حيث هو وجود لا من حيث هو خير أو شر، بل الخير والشر إما أمران إضافيان بأن يكون شيء خيرًا بالإضافة إلى شيء شرًا بالإضافة إلى شيء، وإما أمران شرعيان فيرجع الحسن والقبح والخير والشر فيه إلى قول الشارع افعل أو لا تفعل)[١].

ويفرق الأشاعرة بين الأمر والإرادة، ويقولون ردا على المعتزلة في زعمهم بأن كل آمر بالشيء فهو مريد له، وكل ناه عن الشيء فليس مريدا له، والله سبحانه نهى عن المعاصي والكفر، فيستحيل أن يكون مريدًا لها: (بأن الإرادة ليست عين الأمر أو مستلزمة له، بل تخالفه وتباينه، فإن الله تعالى قد يريد ويأمر: كإيمان من علم الله تعالى منهم الإيمان، فإن الله تعالى قد أراده منهم وأمرهم به، وقد لا يريد ولا يأمر: كالكفر من هؤلاء؛ فإنه تعالى لم يرده منهم ولم يأمرهم به، وقد يريد ولا يأمر: كالكفر الواقع ممن علم عدم إيمانهم، وكالعاصي؛ فإنه أراد ذلك، ولم يأمر به، وقد يأمر ولا يريد: كإيمان هؤلاء؛ فإنه أمرهم به، ولم يرده منهم)[٢].

فإرادة الله تعالى عند الأشاعرة شاملة لكل ما هو موجود وكائن، وما تتوجه إليه الإرادة بالتخصيص، طاعة كان أو معصية خيرًا كان أم شرًا فهو واقع لا محالة، أما الأمر الإلهي فلا يكون إلا للطاعة، وما أمر به الله تعالى قد يقع ضده، والإرادة على ذلك أعم من الأمر من حيث إن الإرادة قد تقع لمعصية غير مأمور بها، بل منهي عنها، والأمر من جهة أخرى أعم من الإرادة، من حيث إن الأمر يتجه إلى التكليف بشيء ولا يكون هذا الشيء

(١) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٣٤.

(٢) البيجوري: تحفة المريد ص١٢٤.

مرادًا فلا يقع قطعًا، فليس بينهما تلازم أو تساوٍ[١].

وما يقال في الإرادة مع الأمر، يقال أيضًا في المحبة والرضا، أي أن المحبة والرضا منفصلان عن الإرادة أيضًا، فقد يريد الله تعالى ويحب، وقد لا يريد ولا يحب، وقد يريد ولا يحب، وقد يحب ولا يريد، ومثل ذلك يقال في الرضا، لذا يقول القاضي أبو بكر الباقلاني: (ليس كل ما يريده المريد يقال فيه أنه أحبه، ألا ترى أن المريد يريد بذل ماله للسلطان الجائر من هدية ورشوة ليتقي بذلك شره، ثم لا يقال إنه أحب ذلك، وكذلك الرجل اللبيب يريد ضرب ولده وقرة عينه ليؤدبه، ثم لا يقال إنه أحب ذلك، وكذلك يريد ربط جروحه وقطع سلمته وشرب المر من الدواء، ولا يقال إنه أحب ذلك. وكذلك الحميم يريد ويبادر في الحفر لميته وتجهيزه وتغييبه تحت التراب، ولا يقال إنه محب لذلك ولا يؤثره. فعلم أنه ليس كل ما أراده المريد أحبه، وإنما يقال أحب الشيء إذا مدحه وأثنى عليه وأثاب عليه، والله تعالى لم يمدح الفساد ولم يثن على المفسد ولم يثبه)[٢].

ولقد أوضح الأشاعرة أن فكرة التلازم بين الأمر والإرادة التي قال بها المعتزلة، إنما يترتب عليها أن الطاعات وحدها هي المرادة لله تعالى حتى وإن لم تقع؛ لأنها هي المأمور بها دون المعصية، وبهذا فإنه ينحسر قسط كبير من الأعمال عن كونه مرادا لله تعالى، وهي المعاصي، وهذا يعني وقوع ما يكرهه الله تعالى في الكون دون إرادته، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يؤدي هذا إلى النقص في ملكه تعالى واقتداره، يقول الإمام الجويني: (فإذا زعمت المعتزلة أن معظم ما يجري من العباد، فالرب ﷻ كاره له وهو واقع على كراهته، فقد قضوا بالقصور؛ وقالوا: أراد الرب ما لم يكن، وكان ما لم يرد، ولم تنفذ إرادته في خليقته، ولم تجر مشيته في مملكته، ووقع كثير من الحوادث كما أراد إبليس وجنوده)[٣].

---

(١) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار ٢/ ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣.

(٢) الباقلاني: الإنصاف ص٦١.

(٣) الجويني: الإرشاد ص٩٩، وانظر: د. محمد عبد الفضيل القوصي: هوامش على العقيدة النظامية ص٢٣٧، الناشر: دار الطباعة المحمدية - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.

وهكذا فإن الأشاعرة ترى أن الحادثات كلها مرادة لله تعالى، وأن الأفعال لا تتفاوت في حقه تعالى، فتتعلق الإرادة بها على قضية واحدة لا تختلف، وأنه لا يجري في العالم إلا ما يريده تعالى وأنه لا يؤمن مؤمن ولا يكفر كافر إلا بإرادته تعالى، ولا يطيع مطيع ولا يعصي عاص إلا وفق إرادته ومشيئته، وأنه ما دام الأمر يتعلق بالجانب الإلهي، فإنه لا ينبغي لنا أن نحسن أو نقبح بعقولنا، إذ قد يكون لما نستحسنه وجه قبح خفي، ولما نستقبحه وجه حسن خفي، (فكل حادث فهو مراد لله تعالى، ولا يختص تعلق مشيئته بصنف من الحوادث دون صنف، بل هو تعالى مريد لجميع الحوادث خيرها وشرها ونفعها وضرها)[1].

❁ ❁ ❁

(١) الجويني: الإرشاد ص٩٨.

المطلب الثاني
نقد ابن رشد لرأي الأشاعرة في قضية العدل الإلهي

يختص ابن رشد رأي الأشاعرة في العدل والجور الإلهي بالنقد دون المعتزلة، إذ يقول حاكيًا مذهب الأشاعرة: (ذهب الأشعرية في العدل والجور في حق الله سبحانه إلى رأي غريب جدًا في العقل والشرع، أعني أنها صرحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع بل صرح بضده، وذلك أنهم قالوا إن الغائب في هذا بخلاف الشاهد؛ وذلك لأنهم زعموا أن الشاهد إنما اتصف بالعدل والجور لمكان الحجر الذي عليه في أفعاله من الشريعة، فمتى فعل الإنسان شيئًا هو عدل بالشرع كان عدلًا، ومن فعل ما وضع الشرع أنه جور فهو جائر، وقالوا: وأما من ليس مكلفًا ولا داخلًا تحت حجر الشرع فليس يوجد في حقه فعل هو جور أو عدل، بل كل أفعاله عدل، والتزموا أنه ليس ههنا شيء هو في نفسه عدل، ولا شيء هو في نفسه جور)[1].

ويعلق ابن رشد على رأي الأشاعرة واصفًا إياه بأنه في غاية الشناعة، معللًا ذلك بأنه يخالف المعقول والمسموع.

أما مخالفته للمعقول فذلك من وجهين بحسب ما يرى ابن رشد:

الوجه الأول: وفيه يوافق ابن رشد المعتزلة على أن الحسن والقبح ذاتيان، أي أنهما راجعان إلى العقل، حيث إننا ندرك بعقولنا أن هناك أشياء حسنة وأخرى قبيحة.

الوجه الثاني: أنه لو كان الشرع هو الذي حدد حسن الأشياء وقبحها، لجاز القول بأن الشرك بالله والإتيان بالمعاصي ليس قبحًا، يقول ابن رشد: (فإنه ليس يكون ههنا شيء هو في نفسه خير ولا شيء هو في نفسه شر -أي على قول

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ٢٣٤.

الأشاعرة- فإن العدل معروف بنفسه أنه خير، وأن الجور شر؛ فيكون الشرك بالله ليس في نفسه جورًا ولا ظلمًا إلا من جهة الشرع، وأنه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك لكان عدلًا، وكذلك لو ورد بمعصيته لكان عدلًا)[١].

وأما مخالفته للمسموع، فيرى ابن رشد أن رأي الأشاعرة في أن خلق الله للشر ليس جورًا، يناقض كثيرا من الآيات القرآنية التي تصف الظلم بأنه قبح وشر، والتي تنفيه عن الله تعالى، إذ يقول: (أما المسموع فإن الله قد وصف نفسه في كتابه بالقسط، ونفى عن نفسه الظلم، فقال تعالى ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨]، وقال تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [يونس: ٤٤])[٢].

وابن رشد يؤكد هنا أن هذه الآيات وأمثالها في القرآن تشهد بأن من الأفعال ما في نفسه عدل كثواب المطيع، وما هو في نفسه ظلم، كتعذيب البريء الذي لم يقترف إثمًا.

وقد سبق أن الأشاعرة ترى أن هذا لا يدل على أن الحسن والقبح ذاتيان، وذلك لأنه ما دام الله يحكم في ملكه فلا يتصور في حقه الوصف بالظلم أو الجور، فجائز في حقه ألا يثيب المطيع، وأن يعذب الحيوانات والأطفال بما يشاء.

ويعلق الدكتور/ محمد يوسف موسى على هذا بأن الأشاعرة حين قرروا ذلك فقد (تناسوا أن يقولوا بأنه تعالى وإن كان لا يجب عليه إثابة المطيع إلا أنه سيفعل ذلك حتمًا تحقيقًا لوعده به، وأنه حين تحل المشكلة هذا الحل الذي يحقق لله العدالة والإرادة والقدرة بإطلاق يشعر الإنسان أنه تحت حكم إله ليس عادلًا كل العدل فحسب، بل عادلًا ورحيمًا أيضًا، إذا وعد بالمغفرة لمن تاب من العصاة، وأنه لا يضيع أجر من أحسن عملا)[٣].

---

(١) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٣٥.

(٣) محمد يوسف موسى: بين الفلسفة والدين في فلسفة ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ص١٧٦.

والدكتور/ محمد يوسف موسى يشير هنا إلى أن رأي الأشاعرة في جواز عدم إثابة المطيع أو تعذيبه، أو تعذيب الأطفال الأبرياء والحيوانات يناقض مذهبهم في الوعد والوعيد، حيث إنهم ذهبوا إلى أن الثواب فضل من الله من غير وجوب عليه تعالى واستحقاق للعبد، فالله تعالى يثيب المطيع إنجازًا لوعده تفضلًا وكرمًا من غير وجوب عليه تعالى، وأن العقاب عدل من الله تعالى من غير وجوب عليه تعالى ولا استحقاق من العبد أيضًا، إلا أن الخلف في الوعيد فضل وكرم يجوز استناده إلى الله تعالى، فيجوز ألا يعاقب الله تعالى العاصي[١].

والحقيقة أنه لا تناقض هنا في قول الأشاعرة؛ وذلك لأن الأمر عندهم وقع في دائرة الإمكان وليس تحقق الوقوع، بمعنى أنهم جوزوا تحقيقًا للقدرة المطلقة والملك المطلق أن لا يثيب الله المطيع أو يعذبه، مع عدم وصف ذلك بالجور أو الظلم ما دام أنه تعالى يتصرف في ملكه، ومع ذلك فإن الأشاعرة لم يتناسوا مذهبهم في الوعد والوعيد حينما قرروا مذهبهم في العدل الإلهي كما ذهب الدكتور/ محمد يوسف موسى، وليس أدل على ذلك من التصريح السابق للإمام الأشعري الذي أكد فيه أن لله أن يعذب المطيع ويثيب الكافر، (وإنما نقول لا يفعل ذلك؛ لأنه أخبرنا أنه يثيب المطيعين ويعاقب الكافرين وهو لا يجوز عليه الكذب في خبره)[٢]، وهذا عين ما أراد الدكتور/ محمد يوسف موسى أن يقرره الأشاعرة.

تحديد مذهب ابن رشد في العدل الإلهي:

إذا كان ابن رشد يرى في الآيات السابقة إثبات العدل الإلهي لا عن طريق التحسين والتقبيح الشرعي كما هو الأمر عند الأشاعرة، بل عن طريق التحسين والتقبيح العقلي اتفاقًا مع المعتزلة، فإنه يقرر في الوقت ذاته أن أفعال الله تعالى كلها عدل ليس فيها ما يدل على القبح والظلم، وأنه تعالى لا يضل عباده ولا يرضى لهم الكفر.

---

(١) انظر: أبو الحسن الأشعري: اللمع ص١٢٧، والجويني: الإرشاد ص٣٨٢، الآمدي: أبكار الأفكار ٤/ ٣٥٤، والإيجي: المواقف ٣/ ٤٩٩، والتفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ٣٤٧.

(٢) أبو الحسن الأشعري: اللمع ص١١٦، ١١٧.

ولما كان رأي ابن رشد هذا يتعارض مع الآيات التى تدل على أن الله تعالى يريد الكفر والمعاصي لفريق من عباده، وأنه تعالى يريد الشر لذاته، فإنه رأى أن هذه الآيات المعارضة يجب تأويلها، لكي تتفق مع الرأي الذي قرره، إذ يقول: (فإن قيل: فما تقول في الإضلال للعبيد: أهو جور أم عدل؟ وقد صرح الله في غير آية من كتابه أنه يضل ويهدي، مثل قول الله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [النحل: ٩٣]، ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَءَاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣]. قلنا: إن هذه الآيات ليس يمكن أن تحمل على ظاهرها، وذلك أن ههنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها، مثل الآيات التي نفى فيها سبحانه عن نفسه الظلم، ومثل قول الله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، وهو بين إذ أنه إذا لم يرض لهم الكفر فإنه لا يضلهم)[١].

وهنا يخطئ ابن رشد الأشاعرة بل يصل معهم إلى حد التكفير، وذلك لأنهم قالوا بأن الله يضل من يشاء من خلقه، ويخلق ما يريد من الشرور لذاتها وإن كان لا يحب ذلك ولا يرضاه، إذ يقول: (وما تقوله الأشعرية من أنه يجوز أن يفعل مالا يرضاه، أو يأمر بما لا يريده، فنعوذ بالله من هذا الاعتقاد في الله سبحانه، وهو كفر)[٢].

ومن هنا يمكننا الوقوف على رأي ابن رشد بوضوح، ومدى التقارب والتباعد بينه وبين كل من المعتزلة والأشاعرة، حيث يعد رأيه مذهبا ثالثا، يتفق مع المعتزلة فيه في بعض الوجوه ويختلف معهم في بعض، وكذلك يتفق مع الأشاعرة في وجه ويختلف معهم ويخطئهم في آخر.

فالعدل الإلهي المبني على تحسين العقل وتقبيحه يقتضي وجوب فعل الصلاح والأصلح للعباد ووجوب اللطف بهم، وعلى هذا فإن الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر ولا يخلقه لهم لذاته، وإنما يخلق لهم قدرة تصلح لاختيار أحد الضدين، ومن هذه الناحية فإن ابن رشد يوافق المعتزلة ويخالف الأشاعرة الذين

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٣٥.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

يمنعون الوجوب على الله تعالى بأي شكل من الأشكال تحقيقًا لإرادته وقدرته المطلقة، ومن ناحية أخرى يخالف المعتزلة في مسألة خلق الشر، حيث صرح ابن رشد بأن الله خلق الشر وأراده، كما أنه خلق الخير وأراده، وهذا بخلاف ما عليه المعتزلة الذين يرون أن الله تعالى لا يخلق الشر ولا يفعل القبيح، وهنا يتفق مع الأشاعرة على خلق الله تعالى للشرور والمعاصي، إلا أنه يذهب إلى أن خلقها وإرادتها لم يكن لذاتها وإنما لذات الخير، فابن رشد يذهب مع الفلاسفة[1]، أن الله تعالى خير محض، وأن صدور المخلوقات عنه إنما يكون لذاته الكاملة، وإذا كان الله كذلك فما يصدر عنه أيضًا كذلك خير كله.

لكن يبقى السؤال قائمًا، وهو: إذا كان ما يصدر عن الله تعالى كله خير، فبما نفسر وجود الشر في العالم؟

يجيب ابن رشد على هذا: بأن وجود الشر في العالم لم يكن لذاته، وإنما لأجل ما يترتب عليه من خير هو صلاح العالم، ويوضح هذا، بأن مشيئة الله تعالى اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات خلق ضالون، أي مهيئين أن يعرض لهم الضلال، إما من قبل طبائعهم أو من قبل ما الأسباب التي من الخارج، أو من قبل الأمرين معًا، وأنه لما كانت خلقة الطبائع في ذلك مختلفة، جاءت بعض الآيات مضلة لقوم وهادية لآخرين، لا لأن هذه الآيات مما قصد بها الإضلال، كما هو الظاهر من آيات الهداية والضلال السابقة، وهذا هو التأويل الذي أراد ابن رشد أن تصرف الآيات إليه[2].

لكن أليس في تقدير المشيئة الإلهية أزلًا خلق صنف من المخلوقات مهيئين للضلال بطبائعهم ظلم وجور من الله تعالى يقع على هذه المخلوقات؟!!

استشعر ابن رشد هذا الاعتراض فعرضه وأجاب عليه: بأن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك، لكن لا يكون في ذلك جور أو ظلم؛ وذلك لأن الطبيعة التي خلق

(١) انظر: ابن سينا: الشفاء (الإلهيات) ٢/٤١٥، والسيد حسين الطباطبائي: نهاية الحكمة ص٢/٢٨١، ٢٨٢، تصحيح وتعليق: عباس علي الزراعي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي - ق - إيران، الطبعة الرابعة، ١٤٢٦هـ.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٣٧.

منها الإنسان، والتركيب الذي ركب منه، اقتضى أن يكون بعض الناس وهو الأقل أشرارا بطبائعهم، وكذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة، وإن كانت للأكثر مرشدة، وهنا لم يكن بد بحسب ما تقتضيه الحكمة الإلهية من أحد احتمالين:

الاحتمال الأول: إما ألا يخلق الله الأنواع التي وجد فيها الشرور في الأقل والخير في الأكثر، فيعدم الأكثر بسبب الشر الأقل.

الاحتمال الثاني: وإما أن يخلق هذه الأنواع، فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل.

ويرفض ابن رشد الاحتمال الأول ويذهب إلى أن الضرورة تقضي أن وجود الخير الأكثر مع وجود الشر الأقل، أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر الأقل، ويرى أن هذا الشر من الحكمة هو الذي خفى على الملائكة حين أخبرهم سبحانه بأنه جاعل في الأرض خليفة، وهو الإنسان: ﴿قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]، فيذهب ابن رشد إلى أن العلم الذي خفى عن الملائكة هنا، هو أنه إذ كان وجود شيء من الموجودات خيرا أو شرا، وكان الخير أغلب عليه فإن الحكمة الإلهية تقتضي إيجاده لا إعدامه[١].

إذن يذهب ابن رشد إلى أن الشر لازم عقلي لذات العالم، وأن العالم لا يمكن أن يوجد إلا وفيه شيء من الشر، إلا أن الباري تعالى لحكمته وعدله لا يمنع وجود الخير الكثير لأجل تلازمه مع الشر الأقل، يقول ابن رشد: (ولما كان الإضلال شرًا، وكان لا خالق له سواه، وجب أن ينسب إليه، كما ينسب إليه الخير، لكن ليس على الإطلاق؛ لكن على أنه خالق للخير لذات الخير، وخالق للشر من أجل الخير، أعني من أجل ما يقترن به من الخير، فيكون على هذا خلقه للشر عدلًا منه)[٢].

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٣٧.

(٢) المصدر السابق ص٢٣٨.

ومن الممكن القول هنا إن نظرية ابن رشد هذه، في وجود الخير الكثير بجانب الشر الأقل، أو وجود الشر الأقل لأجل الخير الكثير، إذا كان الواقع يصدقها في وقت فإنه في وقت آخر يكذبها، إذ قد يصادف في كثير من الأحيان غلبة الشر على الخير، أو كون الشر أكثر بكثير من الخير، فمثلًا إذا قارنا عدد المسلمين الآن بغيرهم ممن هم يعيشون على الأرض من أهل الملل الأخرى، لوجدنا أن أعداد المنتسبين إليها يفوق عدد المسلمين بكثير، وهذا شر لأن الكفر إضلال، هذا بالنسبة للإيمان والكفر، أما بالنسبة للطاعة والمعصية، فقد تغلب المعصية أيضًا عند قوم على الطاعة فيصبح عمل الطاعات أقل.

أضف إلى ذلك أن تحديد الخير والشر في ذاته أمر نسبي، فما يراه شخص خيرا له قد يجده الآخر شرا، وهنا فإما أن يرجع ابن رشد إلى قول المعتزلة فيقول إن الشرور والمعاصي من عمل الإنسان وليس من خلق الله لذلك كثرت، أو يقول: إنها من خلق الله تعالى لكنه لا يرضاها وإرادتها لحكمة لا يعلمها إلا هو سبحانه كما يقول الأشاعرة.

ويبقى في تقرير مذهب ابن رشد سؤال آخر، وهو إذا كانت إرادة الشر من الله ليست لذاتها، وإنما لأجل الخير، فلماذا جاءت الآيات في ظاهرها متعارضة في هذا المعنى حتى احتاج الأمر فيها إلى التأويل؟

يجيب ابن رشد بأنه كان من الضروري أن يفهم الجمهور أن الله تعالى مع عدالته المطلقة، خالق لكل الموجودات خيرها وشرها؛ وذلك بسبب ما كان معروفًا قريب عهد بالرسالة من القول لدى بعض الأمم من وجود إلهين: إله خالق للخير، وإله خالق للشر، فكان من الواجب تقرير أنه لا خالق لشيء إلا الله وحده، ولكن على معنى أنه خلقه للشر من أجل ما يكون سببًا للخير لأكثر الناس، فيكون خلقه للشر إذا عدلًا وخيرًا أيضًا[1].

(١) انظر: ابن رشد مناهج الأدلة ص٢٣٩، و د. محمد يوسف موسى: بين الفلسفة والدين في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ص١٧٩.

وابن رشد تطبيقًا لمنهجه يرى أن هذا القدر من التأويل ليست معرفته واجبة على جميع الناس، وإنما تجب معرفته للذين يعرض لهم شك في هذا المعنى؛ وذلك لأنه (ليس كل واحد من الجمهور يشعر بالمعارضات التي في تلك العموميات، فمن لم يشعر بذلك ففرضه اعتقاد تلك العموميات على ظاهرها)[1].

تعقيب:

من خلال العرض السابق لمذهب الأشاعرة والمعتزلة في مسألة العدل الإلهي، ونقد ابن رشد للأشاعرة دون المعتزلة، ثم تحديد رأيه في المسألة، تبين أن الأشاعرة والمعتزلة وابن رشد متفقون على أن الله تعالى عدل حكيم، وأنه تعالى لا يقبح من أعماله شيء ولا توصف بالظلم بالنسبة لذاته تعالى.

إلا أن كل واحد منهم يفسر العدل الإلهي بما يتماشى مع مذهبه وأصوله، ففي حين تذهب المعتزلة إلى أن معنى العدل الإلهي، أنه تعالى لا يخلق الشر ولا يريده وأن هذا من فعل الإنسان، يذهب الأشاعرة إلى أن الله تعالى خلق الشر كما خلق الخير وأرادهما جميعًا وإن كان يأمر بالخير ويحبه ولا يأمر بالشر ولا يحبه.

أما ابن رشد فإنه يتفق مع الأشاعرة على أن الله تعالى خلق الشر كما خلق الخير، إلا أنه يخالفهم في أن الشر لم يخلق لذاته، بل خلق لتحقيق غيره وهو الخير، وفي الوقت نفسه يخالفهم في الأصل الذي بنوا عليهم فكرتهم في العدل الإلهي وهو التحسين والتقبيح الشرعي، ويميل إلى رأي المعتزلة في أن التحسين والتقبيح ذاتيان ويرجعان للعقل.

وأرى أن ابن رشد وإن كان يخالف الأشاعرة في أصل المسألة، إلا أنه في نهاية تقرير مذهبه يقترب منهم بشكل كبير، فكل من ابن رشد والأشاعرة يثبتون العدل الإلهي بنفس المعنى، وهو أن الله تعالى خالق الشر كما خلق الخير، وفي الوقت نفسه يذهبون إلى أن الله تعالى مع خلقه الشر لا يقبح من فعله شيء، أما

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٣٩.

كون الله خلق الشر لذاته أو لذات الخير فهي مسألة فرعية لا تضر بأصل المسألة ولا يترتب عليها تكفير أو خروج من الملة.

أضف إلى ذلك أن ابن رشد يرى أن التأويل الحاصل هنا لا ينبغي أن يعلم لكل الناس، بل لمن يعرض له الشك، وهذا دأبه في جميع المسائل التي تحتاج إلى التأويل، وقد تقرر سابقًا أن ابن رشد متوافق في هذا تمامًا مع الأشاعرة الذين يرون أن باب التأويل مغلق أمام من لا يسأل ولا يلقي بالًا.

وعليه فيجب أن نضع هنا عدة قواعد واجب التسليم بها من الجميع:

١- أن أفعال الله تعالى صادرة عن علمه وإرادته.

٢- وكل ما صدر عن علم وإرادة فو عن الاختيار.

٣- أنه لا شيء مما يصدر عن الاختيار بواجب على المختار لذاته.

٤- لا شيء من أفعاله بواجب الصدور عنه لذاته.

٥- أن جميع صفات الأفعال من خلق ورزق وإحياء وإماته وغيرها ثابته لله تعالى.

٦- أن جميع أفعاله سبحانه لا تخلو عن حكمة وأنه سبحانه منزه عن العبث.

٧- أن وجوب الحكمة في أفعاله تابع لوجوب الكمال في علمه تعالى وإرادته، وهكذا يقال في وجوب تحقق ما وعد وأوعد به فإنه تابع لكمال علمه وإرادته وصدقه.

٨- أنه ما جاء في الكتاب والسنة مما قد يوهم خلاف ذلك يجب إرجاعه إلى يقين الآيات وسائر الأثار.

المطلب الثالث

نقد الدكتور/ حسن حنفي لرأي الأشاعرة في العدل الإلهي

في بداية الأمر يطرح الدكتور/ حسن حنفي سؤالين، ثم من خلال الإجابة عليهما ينتقد تصور الأشاعرة في العدل الإلهي.

السؤال الأول: هل الله تعالى منزه عن القبائح والظلم؟

والسؤال الثاني: هل الله تعالى خالق الخير والشر معًا؟

والجواب على السؤال الأول بالإيجاب يشترك فيه جميع الفرق الإسلامية، أي أن الله تعالى لا يقبح من عمله شيء ولا يوصف فعله بأنه ظلم أو جور، وقد أكد الدكتور/ حسن حنفي هذا التأصيل حينما حكى إجماع الأمة على أن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب، ثم حدد أصل النزاع في المسألة على النحو السابق قائلًا: (ولكن الخلاف في الأساس والتصور، هل يرجع ذلك إلى ذاته وصفاته، فهو الحاكم يفعل ما يشاء في حكمه، وملك يفعل ما يريد في ملكه، أم لأن ذلك حكم العقل رعايةً للصلاح والأصلح وإعمالًا للغائية والعلية وتعويضًا عن الآلام أو على أقل تقدير لطفًا بالعباد؟ التنزيه الأوَّل يرجع إلى طبيعة الذات، في حين أن التنزيه الثاني يرجع إلى مصالح العباد، الأول مفروض من جانب الله، والثاني مفترض من جانب الإنسان)[1].

ومن خلال هذا التحديد للخلاف بين الفرق، يبدأ الدكتور/ حسن حنفي رحلته مع الأشاعرة في نقد مذهبهم في العدل الإلهي، وذلك بتحليل السؤال الثاني والإجابة عليه، فإذا كانت الإجابة على السؤال الأول بمثابة تحديد محل الاتفاق والاختلاف بين الفرق وتمهيدًا للإجابة على السؤال الثاني، فالمعتزلة والأشاعرة وابن رشد إن كانوا يتفقون في الإجابة على السؤال الأول، فإنهم

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/٤٤٩.

يختلفون في الإجابة على هذا السؤال الثاني، فالله لا يفعل الشر ولا يخلقه عند المعتزلة، ومنهم من يرى أنه لا يخلق لا الخير ولا الشر، والأشاعرة تقول يخلق كلًا من الخير والشر لذاته، وابن رشد يرى أن الشر مخلوق لله تعالى إلا أنه في رأيه مخلوق لذات الخير وليس لذاته، وكل ذلك قد سبق بيانه مفصلًا.

والدكتور/ حسن حنفي هنا يفعل كما فعل ابن رشد ويركز مع إجابة الأشاعرة على السؤالين، إذ يقول: (عند الأشاعرة أن الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب من جهة أنه لا قبح ولا واجب عليه . . . ، وأنه لا يكون في العالم إلا ما أراد الله كونه من خير أو شر وغير ذلك، وما لا يرد كونه لا يكون البتة)[١].

وما ذكره الدكتور/ حسن حنفي هنا عن مذهب الأشاعرة حق ومتوافق مع التأصيل السابق، وقد اعتمد فيه على المحصل للإمام الرازي[٢] والمواقف للإيجي[٣].

والدكتور/ حسن حنفي يرى أن مسألة العدل الإلهي ترتبط بالدرجة الأولى بإثبات الصفات عند الأشاعرة، بمعنى أنه لم ينظر كما نظر ابن رشد للمسألة عند الأشاعرة من ناحية منع قياس الغائب على الشاهد أو التحسين والتقبيح الشرعي، وإنما ركز معهم في الأصل الثابت عندهم في إثبات القدرة المطلقة لله تعالى، إذ يقول: (إن أول طريق لتنزيه الله عن فعل القبائح عند الأشاعرة يرجع إلى أن الله خالق كل شيء، يفعل ما يريد، فلا واجب عليه ولا قبيح في فعله، وذلك راجع إلى طبيعته وذاته، هو مالك كل شيء، يتصرف في ملكه كما يشاء. لا يوجد مقياس لفعله ولا حكم بأمر ولا بنهي)[٤].

ثم ينتقد الدكتور/ حسن حنفي رأي الأشاعرة هذا بعدة انتقادات، بيانها في التالي:

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة هامش ٣/٤٤٩، ٤٥٠.

(٢) انظر: الإمام الرازي: المحصل ص١٠٢، وما بعدها.

(٣) انظر: الإمام الإيجي: المواقف ٣/١٨٣.

(٤) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/٤٤٩.

أولًا- أن مذهب الأشاعرة في العدل الإلهي، اعتمادًا على كون الله تعالى خالقًا لكل شيء وأنه المتصرف في ملكه من غير أن يقبح من عمله شيء، فيه إثبات للجبر ونفي لمسؤولية الإنسان تجاه أفعاله، إذ يقول الدكتور/ حسن حنفي بعد تأصيله مذهب الأشاعرة: (ألا يؤدي ذلك إلى الجبر المطلق، وبالتالي يرجع موضوع الحسن والقبح إلى الموضوع الأوَّل وهو خلق الأفعال؟ ... إن قبول كل شيء من الله هو قضاء على خلق الأفعال والحسن والقبح معًا لأنه إنكار لمسئولية الإنسان عن الشر وجعل الله مسئولًا عنه)[1].

والحقيقة أننا إذا رجعنا بالمسألة لقضية خلق الأفعال وعلاقة قدرة الله تعالى بأفعال العباد، لوجدنا كما سبق أن جميع المذاهب تؤول إلى الجبر؛ وذلك لأن الأمر لا ينظر إليه من خلال القدرة الإلهية وفقط، بل ينظر إليها أيضًا من خلال إثبات العلم الإلهي الأزلي، وما دام الجميع مشتركًا في إثباته، فالجميع يلزمه الجبر، أما الحلول المطروحة من قبل كل فريق فهي مجرد اجتهادات لم تسلم جميعها من المعارضة نظرًا لصعوبة المسألة، بمعنى أن الأشاعرة كغيرهم هنا؛ فلماذا تخصيصهم بالنقد دون غيرهم؟

وتأكيدًا لهذا ذهب الأستاذ العقاد إلى أن جميع الأديان والمذاهب المختلفة التي تعرضت لمشكلة القدر لم تحلها على الوجه الحاسم الذي تتفق عليه العقول وترتاح إليه الضمائر، وفي نفس الوقت يرى أن جميع الحلول التي قدمتها الأديان المخالفة بتفصيلاتها ليس فيها ما يُقْضُل عقيدة المسلم، ولم تقترب هذه الأديان من حل لمسألة القدر إلا ونجده عند عقيدة المسلمين بسبب الحلول الكثيرة التي قدموها[2].

وهنا أمر آخر قد سبق بيانه لكنه يجب التنبيه عليه مرة أخرى، وهو أن الدكتور/ حسن حنفي عندما تناول الفكر الأشعري نظر إلى الرأي الأول -رأي

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/٤٥٠.

(٢) انظر: الأستاذ: عباس العقاد: حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ص٦٦، الناشر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م.

الإمام الأشعري ومن تبعه من المتقدمين- ولم ينظر إلى الرأي الآخر -رأي الإمام الجويني والأسفراييني وغيرهما- الذي اقترب فيه الأشاعرة بشكل كبير من رأي المعتزلة في إثبات الحرية المطلقة للفعل الإنساني مع الحفاظ على إرادة الله تعالى وقدرته وتنزيهه وعدله.

ثانيًا- وفيه يرى الدكتور/ حسن حنفي أن الله لو كان خالقًا للخير والشر معًا، وكان لا يقبح من فعله شيء ولا يتصف بالجور، فإن هذا يعتبر مساواة بين الخير والشر وقضاء على الشر لأجل تنزيه الذات، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (العدل الإلهي بمفهوم الأشاعرة فيه إنكار للشر، ليس لأنه نقص في الخير في الإدراك الإنساني، ولكن تبرئة لله منه عن طريق نسبة كل شيء إليه؛ وبالتالي محو التفرقة بين الخير والشر والتمييز بين الحسن والقبح)[1].

والدكتور/ حسن حنفي هنا يؤكد على اعتراض ابن رشد السابق، من أن الشر والخير لو كانا مخلوقين لذاتهما من الله، مع نفي أن يكون فعل الشر من الله ظلمًا أو جورًا لكان الخير والشر في مرتبة واحدة لا فرق بينهما، أو لكان الشر خيرًا، ولقد ضرب ابن رشد مثالًا على ذلك، بالشرك بالله، إذا لو كان الشرك بالله مخلوقا لذاته من الله، مع تنزيه الله تعالى عن الجور وفعل القبائح، لكان الإشراك بالله خيرًا مثله مثل التوحيد[2].

ويمكن أن يجاب هنا بأن الوقوف عند الأشاعرة في تصورهم للعدل الإلهي إلى حد القول بأن الله تعالى له أن يفعل ما يشاء من خير وشر من غير أن يقبح من فعله شيء، تصور غير مكتمل، حيث قد بينا أن الأشاعرة لم تقف عند هذا الحد، ولكن فرقوا بين إرادة الله تعالى للشرور وبين رضاه أو حبه أو أمره بها، فإن الله تعالى أراد الشر من العبد لكنه لا يحبه ولا يأمر به، وأراد الخير من العبد وأحبه ورضاه وأمر به، ومن هذا ميز الأشاعرة بين إرادة الخير وإرادة الشر للباري تعالى.

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/ ٤٥٠.

(٢) انظر: ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٣٤.

ولقد أجاب متأخرو الأشاعرة على المعتزلة حينما ظنوا أن الكفر لو كان مرادا لله تعالى، لكان فعله والإتيان به موافقة لمراد الله تعالى، فيكون الكفر طاعة مثابا به، وهذا باطل ضرورة من الدين، لأن الكفر معلوم بالضرورة أنه معصية: بأن (الطاعة موافقة الأمر، والأمر غير الإرادة وغير مستلزم لها لانفكاكها عنه في الصور المذكورة ... ويدل على أن موافقة الإرادة ليست طاعة أنه لو أراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق إرادة المريد ولا شعور للفاعل بإرادته فإنه لا يعد منه طاعة له، كيف والإرادة كامنة والأمر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الأمر)[1].

ثالثًا- وفيه ينتقد الدكتور/ حسن حنفي تصور الأشاعرة للمسألة بشكل عام، ذاهبًا إلى أن طرح السؤال الثاني بهذا الشكل، فيه (تضخيم للسؤال الأول وإحالته إلى سؤال أعم تحاشيا من الإجابة الخاصة، فبدل أن يكون السؤال على مستوى الفعل الإنساني، فإنه يصبح على مستوى الكون والخلق، بدلًا من أن يكون السؤال: هل الله هو خالق القبح في أفعال الإنسان؟ يصبح: هل الله خالق الشر خلقه للخير في الكون؟ هل يضر الله كما ينفع؟ والسؤال يتوجه إلى الشر وليس على الخير لأنه من الطبيعي أن يصدر الخير عن الخير، بالرغم مما يثير ذلك في موضوع خلق الأفعال، ويتوجه نحو الشر لتبرئة الله عن الشر، فينتهي بإثباته له لما كان خالقًا لكل شيء)[2].

والدكتور/ هنا كالعادة يرى أن وضع المسألة إنما هو وضع مقلوب، فبدلًا من أن تتمركز حول فعل الإنسان فقد تمركزت حول إثبات الصفات الإلهية لله تعالى، وأنه بدلًا من أن يكون متنزهًا عن فعل الشر الذي هو قبح، فقد نسب الشر إليه تحت إثبات القدرة والإرادة المطلقة، وهنا يريد الدكتور/ حسن حنفي تطبيق منهجه الهرمينوطيقي على المسألة، أي موت المقصود القديم الذي دار حوله التصور الأشعري، إلى إسقاط معنى وتصور فينومينولوجي جديد يكون الإنسان فيه هو مصدر المشكلة وأساسها وليس الله.

---

(١) الإيجي: المواقف ٣/٢٥٦.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/٤٥١.

والحقيقة أن طرح السؤال الثاني ليس تضخيمًا للسؤال الأول كما زعم الدكتور/ حسن حنفي؛ وذلك لأن البحث في مسألة أفعال العباد وعلاقتها بقدرة الله المطلقة يستلزم طرح مشكلة الخير والشر والبحث في إجابة مقنعة لها ترضي الجميع، فإثارة السؤال على هذا الشكل إثارة منطقية؛ لذا عرض للإجابة عليه جميع المذهب، ولقد اجتهد الجميع وعلى رأسهم الأشاعرة في أن يتوصلوا لحل يحافظ على عموم القدرة الإلهية ومسؤولية الإنسان تجاه أفعاله، لكن عند عدم وقوفهم إلى حد إثبات هذين الأصلين، والتمادي في الطرح فيما وراءهما حسب أصول كل مذهب، قد أوقع الجميع في إشكالات واعتراضات نقلية وعقلية لا يوجد لها أجوبة مرضية.

وعلى هذا فإن النقد الذي وجهه الدكتور/ حسن حنفي هنا، من أن الأشاعرة جعلوا أساس المشكلة متمركزا حول الله وليس الإنسان، إنما هو عاد إلى كافة المذاهب -معتزلة وأشاعرة وفلاسفة- حيث إن الجميع إنما خاضوا غمار هذه المسألة لتحديد علاقة قدرة الله المطلقة بأفعال العبادة، أي أن المشكلة هي مشكلة إلهية بالدرجة الأولى، ولا يمكن تجريدها من وضعها القديم الذي وضعت له وأسست عليه.

رابعًا- استكمالًا لنقد مذهب الأشاعرة في العدل الإلهي، يرى الدكتور/ حسن حنفي أن القول بتنزيه الله تعالى عن الظلم والجور وفعل القبائح اعتمادًا على إثبات الصفات من القدرة المطلقة والإرادة التامة، ليس استدلالًا على العدل الإلهي، وإنما هو إثبات للوحدانية، وتأكيد للتوحيد من خلال العدل، إذ يقول: (والحقيقة أن تنزيه الله عن فعل القبيح بالعودة إلى الذات والصفات ليس استدلالًا، بل إثباتًا للتوحيد دون تعامل مع القبائح والشرور والظلم والجور في العالم، أي تناول أفعال الإنسان ومسئوليته عنها، وهو عجز عن الانتقال من التوحيد إلى العدل وحل مسائل العدل بالعود إلى أصل التوحيد)[1].

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/٤٥٣.

والدكتور/ حسن هنا أيضًا يفصل بين مسألة العدل والتوحيد كلية، وكأن المسألة لا تخص الله تعالى في الأساس، والحقيقة أن هذا الارتباط الحاصل بين مسألة التوحيد والعدل أمر ضروري، إذ لو فصلنا التوحيد عن العدل، وقلنا إن الله تعالى لا يريد الشرور ولا يخلقها، لأدى ذلك إلى تصور قدرة الله تعالى بأنها غير مطلقة ولا تعم كل الموجودات، وهنا يقال كما قالت بعض المذاهب والأديان الوضعية: بأن هاهنا إلهين إله للخير وإله آخر للشر، وقد سبق أن ابن رشد ذكر أن الارتباط بين التوحيد والعدل إنما هو من الأمور الضرورية خاصة للجمهور حتى لا يقعوا كما وقعت بعض المذاهب في الشرك بقولهم بوجود إلهين إله للنور وآخر للشر للظلمة أو للشر، لذا جاءت الآيات المعارضة في هذا الباب، آيات تدل على القدرة الإلهية المطلقة، وآيات أخرى تعبر عن مسؤولية الإنسان عن أفعاله، لتحقيق الحفاظ على قدرة الله وإرادته المطلقة، وفي نفس الوقت الحفاظ على مسؤولية الإنسان تجاه أفعاله[١].

رأي الدكتور/ حسن حنفي في مسألة العدل الإلهي وخلق الخير والشر:

بعد هذا النقد الذي قدمه الدكتور/ حسن حنفي إلى الأشاعرة في مسألة العدل الإلهي وإرادة الله تعالى للخير والشر، يقرر رأيه على غرار رأيه في مسألة أفعال العباد، مستبعدًا تدخل الله تعالى في فعل الإنسان مطلقًا خيرًا كان أو شر، إذ يقول: (الخير والشر صورتان عامتان لمواقفَ اجتماعية، نافعة أو ضارة، وليسا شيئين مجسَّمين، هي أوضاعٌ اجتماعيةٌ ناشئة عن ممارسة حريات الأفراد وضغوط الجماهير، ومع أن النفي أكثر تنزيهًا لأنه يضع عواطف التأليه في حيز الكمال، إلا أنه يؤدي إلى إثبات الحرية الإنسانية، فالإنسان يتحمل أفعاله وهو مسئول عنها حتى ولو لم يكن عنها راضيًا، وتلك طبيعة الفعل الحر والإحساس بالمسئولية عنه)[٢].

---

(١) انظر: ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٣٩.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/ ٤٥٤.

من الطبيعي إذن أن نجد هذا الموقف من الدكتور/ حسن حنفي تجاه هذه المسألة، فهو يرى أن كمالات الله ليست في إثبات الصفات ولكن في نفيها، حتى لا يكون للذات أي تدخل في فعل الإنسان، وبالتالي يكون مسؤولًا عن أفعاله مسئولية كاملة.

ونفي أن يكون الله تعالى مريدًا للخير والشر معًا، هو رأي بعض المعتزلة كما سبق، حيث قد مر أن منهم من قال بأن العبد هو مصدر أفعاله وأن الله تعالى لحكمته وعدله لا يضاف إليه خير أو شر، وهو أيضًا موقف أرسطو من الصفات الإلهية، حيث يذهب أرسطو أن الله تعالى إنما خلق العالم ثم عزل نفسه عنه، بل ذهب إلى أبعد من ذلك حينما قرر بأن الله لا يعلم العالم ولا يُعنى، وأنه يشبه قائدا وقف كالتمثال اعتزازا بكرامته[1]، ويبدو أن الدكتور/ حسن حنفي متأثر به هنا، ولا شك أن هذا الرأي فيه من الغلو ما فيه حيث يجعل الله تعالى معطلًا وعاجزًا، بل غير عالم بما يجري في ملكه تعالى عن ذلك علوا كبيرًا.

والدكتور/ حسن حنفي تأكيدا لهذا، فإنه رغم اعتزازه بالفكر الاعتزالي والتأكيد على أنه الفكر الأمثل وأنه أولى بالقبول نظرًا لسعيهم إلى إثبات المسؤولية الإنسانية، لا يمنعه منهجه الفينومينولوجي أن ينتقد موقف الجمهور منهم في إثبات قدرة الله تعالى على فعل القبائح مع القول بأن الله تعالى لا يفعل الشرور والمعاصي وجوبًا عليه[2]، حيث يقول معلقًا على موقف المعتزلة هذا: (ما الحكمة من إثبات القدرة النظرية على فعل القبيح ثم حدها بعد ذلك بحكم

(١) انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص٢٩٠، ٢٩١، الناشر: وكالة الصحافة العربية، ناشرون - مصر، ٢٠١٩م، بدون رقم طبع.

(٢) يقول القاضي عبد الجبار مدللًا على قدرة الله على فعل القبائح: (والدليل على ما نقوله، هو ما قد ثبت أنه قادر على أن يخلق فينا العلم الضروري، فيجب أن يكون قادرًا على جنس ضده إذا كان له ضد والجهل قبيح، وإن شئت فرضت الكلام في أهل الجنة فنقول: إنه تعالى قادر على خلق الشهوة فيهم، فيجب أن يكون قادرًا على أن يخلق فيهم النفرة؛ لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادرًا على جنس ضده إذا كان له ضد، ومعلوم أنه تعالى لو خلق فيهم النفرة لكان قبيحًا). القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٣١٣، ٣١٤.

العقل، فالله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب بحكم العقل؟ وكيف يتم التوفيق بين القدرة على فعل القبح وأنه ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله، إذ لا حاكم بقبح القبيح ووجوب الواجب إلا العقل؟ وكيف يكون قادرًا على فعل القبيح وهو صادق لذاته؟ ألا يفترض ذلك تناقضًا بين الذات والصفات؟ وما الحكمة من إثبات القدرة النظرية على فعل القبيح ثم تقييدها بوجوب الصلاح والأصلح في الدنيا والتعويض عن الآلام في الآخرة وباللطف؟)[1].

وهنا ندرك بشكل واضح أن الدكتور/ حسن حنفي يرى أن أساس المشكلة يكمن في إثبات الصفات الإلهية خاصة القدرة، وما دام الجمهور من المعتزلة يثبتون القدرة، فإن مذهبهم في العدل أيضًا لم يكن متناسقًا، إذ كيف يقولون بأن الإنسان هو المسؤول عن أفعاله ثم يثبتون قدرة الله تعالى على فعل القبائح مع القول بأنه لا يفعلها ولا تقع منه.

ويذهب الدكتور/ حسن حنفي إلى أن مذهب المعتزلة في قدرة الله تعالى على فعل القبيح مع عدم وقوعه لا يثبت شيئًا بالفعل، فما الفائدة من قدرة نظرية لا تحقق عملًا؟ وكيف تكون قدرة ذات مطلق غير متحققة بالفعل؟)[2].

وهنا يرفض الدكتور/ حسن حنفي هذا القول من المعتزلة، ويعتبر أن مجرد إثبات المعتزلة قدرة من الله على ما إذا فعله كان قبيحًا، ما هو إلا إثباتٌ نظريٌّ خالص أرادوا به الدفاع عن حق الذات وليس حق الإنسان؛ حيث يقول: (إن إثبات قدرة للذات المشخص على فعل القبيح إخراج للإنسان من موقفه وتنصيبه مدافعًا عن غيره وليس مدافعًا عن نفسه، وإن إثبات قدرة للذات المشخص على فعل القبيح قد لا يثبت قدرة بقدر ما يثبت طغيانًا)[3].

والحقيقة أن العمل الهرمينوطيقي والفينومينولوجي عند الدكتور لا يعينه مذهب من المذاهب، وإن ادعى الانتماء لبعضها، فليس من المستغرب إذن أن

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/٤٥٧.

(٢) انظر: المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/٤٥٧.

يرفض الدكتور/ حسن موقف المعتزلة في مسألة العدل الإلهي مثلما رفض موقف الأشاعرة، فالجميع يتفق على إثبات أصل الصفات للباري تعالى، وأنسنة العقيدة تأبى ذلك وتمنعه، فإثبات قدرة من الله على الفعل حتى وإن لم تقع يعد في نظره تدخلا من الله في الكون وتمركزا حوله بدلًا من الإنسان، وبالتالي فإنه على ذلك يرفض الحل الذي قدمه ابن رشد؛ وذلك لأن العدل الإلهي عنده يتمركز حول إثبات القدرة وخلق الله تعالى للخير والشر معا، وإن تقيد الشر بأنه مخلوق من الله لذات الخير، إلا أنه يبقى في حيز القدرة والإرادة الإلهية، ومن ثم فإن الدكتور/ حسن حنفي هنا برأيه في العدل الإلهي وصياغته الجديدة للمسألة يبعد كلية عن المذاهب والفرق الإسلامية بما في ذلك مذهب المعتزلة وابن رشد اللذين تمنى إحياءهما وتطبيقهما مجددًا، وهذا التناقض لطالما وقفنا عليه في فكره.

المطلب الرابع
بين ابن رشد وحسن حنفي
في نقد العدل الإلهي عند الأشاعرة

من خلال العرض السابق لنقد ابن رشد وحسن حنفي للأشاعرة في مسألة العدل الإلهي، ثم تقرير رأيهما، يتضح الآتي:

١- أن ابن رشد ينفق مع الأشاعرة في التمركز بالمسألة حول القدرة والإرادة الإلهية والحفاظ عليهما، وذلك من خلال إثبات قدرة الله تعالى على خلق الخير والشر معًا، وإن اختلف ابن رشد مع الأشاعرة حول تصور خلق الله للشر، والقول بأنه مخلوق لذات الخير، فهذا لا يمنع الاتفاق الحاصل على إثبات عموم قدرة الله تعالى وإثبات حضوره تعالى داخل العالم بالشكل الذي يحقق العدل الإلهي والمسؤولية الإنسانية معًا.

أما الدكتور/ حسن حنفي فإنه يختلف عن ابن رشد في أنه يريد أن يمنع الحضور الإلهي في العالم مطلقًا، وذلك من خلال أنسنة الأفعال الكونية، والقول بأن الإنسان هو مصدر الخير والشر معًا، وليس لله دخل بأي شكل من الأشكال في أفعاله.

٢- اختلاف ابن رشد مع الدكتور/ حسن حنفي في تحديد الأساس الذي عليه بنى الأشاعرة قولهم في مسألة العدل الإلهي، ففي حين ينتقد ابن رشد الأشاعرة في بناء المسألة على منع قياس الغائب على الشاهد وتحديد الحسن والقبح من جهة الشرع وليس من جهة العقل، يذهب الدكتور/ حسن حنفي إلى أبعد من ذلك وينتقد البناء الثابت بين كافة المذاهب الإسلامية وهو إثبات الصفات لله تعالى والقول بأن قدرته وإرادته تعم سائر الموجودات.

وهذا بلا شك أدى إلى الاختلاف بينهما كلية في توجيه النقد إلى الأشاعرة، ومن ثم ترتب عليه الاختلاف في تقرير رأيهما، ففرق بين من يثبت عدلا إلهيا متعلقا بأفعال عباده غير منفصل عنها، وبين من يريد أن يقضي على قدرة وحرية الله المطلقة لصالح إثبات قدرة وحرية الإنسان.

٣- أن ابن رشد وإن نقد الأشاعرة هنا، إلا أنه يبقى أقرب بمنهجه إلى الفكر الأشعري بالنسبة للحفاظ على عقيدة الجمهور، ومما يدل على أنه أراد أن يحتفظ الجمهور بفطرهم بالنسبة لتصورهم لعدل الله تعالى وعموم قدرته وملكه ومشيئته الكلية، أنه منع أن يصرح لهم برأيه الذي أقره، ورضي أن يتوقف مع الجمهور مع عموم الآيات لأن ذلك أأمن لمنع الشكوك أن تصل إليهم.

أما الدكتور/ حسن حنفي فإنه يرى أن الآيات التي تدل على عموم القدرة الإلهية، يجب أن تؤول تأويلًا فينومينولوجيًا إنسانيًا يتفق مع الحياة المعاصرة والواقع كما يزعم، وفي الوقت نفسه يمنع التفرقة بين العوام والخواص؛ وذلك لأنه يرى أن التمييز بين الخواص والعوام يؤدي إلى الطبقية وتفضيل بعض الناس على بعض.

وهنا نصل إلى التفرقة التامة بين ابن رشد والدكتور/ حسن حنفي في نقد المذهب الأشعري والنتائج المرتبة عليه حيال مسألة العدل الإلهي، فإذا كانت تأويلات ابن رشد للآيات التي تدل على خلق الله للشرور والمعاصي محاولة منه للتوفيق بينها وبين الآيات التي تدل على عموم خلق الله تعالى وإرادته؛ وذلك ليقضي على التعارض الظاهر بينها، فإن الدكتور/ حسن حنفي بمنهجه الهرمينوطقي قضى على المعاني والمقاصد الأساسية التي نزلت لأجلها الآيات، وارتضى مذهبًا آخر يبعد كل البعد عن روح الشريعة ويخالف آراء كل المذاهب والفرق الإسلامية المعتمدة.

❀ ❀ ❀

المبحث الثاني
نقد ابن رشد وحسن حنفي
لنظرية الكسب عند الأشاعرة

ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول: طبيعة المسألة وتصوير رأي الأشاعرة فيها.

المطلب الثاني: نقد ابن رشد للكسب الأشعري.

المطلب الثالث: نقد حسن حنفي للكسب الأشعري.

المطلب الرابع: بين ابن رشد وحسن حنفي في نقد الكسب الأشعري.

المطلب الأول
طبيعة المسألة وتصوير رأي الأشاعرة فيها

طبيعة المسألة وصعوبتها:

نظرية الكسب الأشعري تقع ضمن بحث مسألة أفعال العباد الصادرة عنهم وعلاقتها بقدرة الباري تعالى، وهذا ما جعل المتكلمين يدرجونها ضمن الكلام في أفعاله تعالى.

ويتلخص فحوى هذه القضية كلية في: هل الإنسان مجبور مقسور على أفعاله الإرادية؟ وبتعبير آخر هل الإنسان مسلوب الإرادة وجميع أفعاله مخلوقة لله تعالى؟ أم أنه حر الإرادة، وله الاختيار في أن يفعل أو لا يفعل؟ فتكون جميع أفعاله مخلوقة له، وليس للإرادة الإلهية أي دخل بها؟

وهذه المسألة كما هو واضح تمس من جهة حرية الإنسان ومسؤوليته تجاه أفعاله، ومن جهة أخرى القول بقدرة الله تعالى وهيمنته على الكون، وكونه الخالق لكل ما فيه من الممكنات، وكون كل الممكنات تستند إليه تعالى بغير واسطة إنسان ولا غيره.

وهنا يطرح سؤال كيف يمكن تصور حرية الإنسان واختياره، مع شمول القدرة الإلهية للكون وما فيه؟

ولأجل الإجابة على هذا السؤال شغلت مسألة أفعال العباد عقول مفكري الإسلام، وكانت ولا تزال من أعقد المسائل الكلامية التي دار حولها الخلاف والنزاع، وبرغم الأهمية التي أولاها علماء الإسلام لهذه المسألة وجهودهم المبذولة فيها لم يلتقوا فيها على رأي واحد، وما استطاعوا أن يتفقوا على حلول مرضية تزيح الشبهة والشكوك حول أفعال الإنسان وتحديد المسؤولية المترتبة عليها، يقول الإمام محمد عبده: (كما يشهد سليم العقل أنه مدرك لأعماله

الاختيارية، يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته، يشهد أيضًا أن في الكون قوة أسمى من أن تحيط بها قدرته، وأن وراء تدبيره سلطان لا تصل إليه سلطته ... أما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته وقدرته، وبين ما تشهد به البداهة من علم المختار فيما وقع عليه الاختيار، فهو طلب سر القدر الذي نهينا عن الخوض فيه، واشتغال بما لا تكاد تصل إليه العقول، وقد خاض الغالون من كل ملة خصوصًا من المسيحيين والمسلمين، ثم لم يزالوا بعد الجدال وقوفًا حيث ابتدءوا، وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتتوا)[1].

وعلى هذا ونظرًا لصعوبة هذه المسألة رأى بعض العلماء أنها ليست قابلة للحل لا من قريب ولا من بعيد، ومهما طال بحثنا وجدالنا فيها فإننا لا نصل فيها إلى نتيجة مرضية، وعليه فإن البحث في هذه المسألة: (يجب أن ينتزع كلية من محيط الفكر الإسلامي، وأن تنتزع المسألة مما يسمونه علم الكلام، فإذا ما فعلنا ذلك فإننا نكون قد أزلنا سببًا هامًا من الأسباب التي تفرق المسلمين بسبب الاختلاف في العقيدة، ونكون بذلك ساهمنا بقسط وافر في سبيل التوحيد)[2].

إلى ذلك فقد تعددت أقوال الفرق الإسلامية وتباينت آراؤهم حول هذه المسألة، وكان الكسب الأشعري ضمن الحلول المطروحة من قبل المدرسة الأشعرية، إلا أنه لم يسلم من الاعتراضات الواردة عليه، والتي منها ما جاء قديمًا على لسان ابن رشد وحديثًا على لسان الدكتور/ حسن حنفي، وقبل الوقوف على نقد كل منهما لنظرية الكسب الأشعري ومعرفة مدى صحة رأيهما الشخصي لحل هذه المعضلة من عدمه، نوضح أولًا حقيقة الكسب الأشعري، وذلك في الآتي:

---

(١) الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد ص٦١، ٦٢، بتصرف.

(٢) د. عبد الحليم محمود: الإسلام والعقل ص١٢٤.

تصوير رأي الأشاعرة في أفعال العباد:

حاول الأشاعرة التوسط بين الجبرية والمعتزلة فقالوا: بنظرية الكسب أو الاكتساب وحاصل هذه النظرية: أن أفعال العبد الاختيارية يكتسبها عبر خلق الله تعالى القدرة فيه، فوجود الفعل إنما هو على الحقيقة من الله تعالى خلقًا وإبداعًا وإحداثًا ومن العبد كسبًا لقدرته التي خلقها الله له وقت الفعل، ومعنى كون العبد مكتسبًا للفعل: أنه قادر على فعله وإن لم تكن له قدرة مستقلة في إيقاع المقدور، يقول الإمام الأشعري: (إن قال قائل: لم زعمتم أن أكساب العباد مخلوقة لله تعالى؟ قيل له: قلنا ذلك لأن الله تعالى قال: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصَّافَّات: ٩٦]، وقال: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الْوَاقِعَة: ١٧]، فلما كان الجزاء واقعًا على أعمالهم كان الخالق لأعمالهم)[(١)].

فالإمام الأشعري لا يضيف للقدرة الحادثة أي تأثير في الفعل سوى مجرد الاقتران والمصاحبة، وكهذا وجدنا الإمام الآمدي يفسر مذهبه قائلًا: (مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري أنه لا تأثير للقدرة الحادثة في حدوث مقدورها، ولا في صفة من صفاته وإن أجرى الله تعالى العادة بخلق مقدورها مقارنًا لها؛ فيكون الفعل خلقًا من الله تعالى إبداعًا وإحداثًا، وكسبا من العبد؛ لوقوعه مقارنًا للقدرة)[(٢)].

وفي توضيح الكسب الأشعري يقول الإمام الغزالي: (القول بالجبر محال باطل، والقول بالاختراع اقتحام هائل، وإنما الحق إثبات القدرتين على فعل واحد، والقول بمقدور منسوب إلى قادرين فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد وهذا إنما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد، فإن

(١) الأشعري: اللمع ص٩٦، وانظر أيضًا تفسير الكسب بهذا المعنى عند: الإمام الباقلاني: الإنصاف ص١٣٧، ١٣٨، والبغدادي أصول الدين ص١٣٤، والجويني: لمع الأدلة ص١٠٧، والدكتور/ أحمد محمود صبحي: في علم الكلام دراسة فلسفية (الأشاعرة) ٢/ ٧٩.

(٢) الآمدي: أبكار الأفكار ٢/ ٣٨٣.

اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال)[١].

وقد سبق أن مفهوم الكسب في المذهب الأشعري لم يقف عند الحد الذي أقره الإمام أبو الحسن الأشعري بل تطور شيئًا فشيئًا، متجهًا نحو إثبات نوع من التأثير لقدرة العبد في الفعل فهذا إمام الحرمين الجويني في كتابيه «الشامل»، و«الإرشاد» يقر أن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها بأي ضرب من ضروب التأثير[٢].

ثم في «العقيدة النظامية» و«البرهان» يهدم هذا المعتقد ويقر قائلًا: (قد تقرر عند كل حاط بعقله عن مراتب التقليد في قواعد التوحيد، أن الرب ﷻ مطالب عباده في حياتهم وداعيهم إليها، ومثيبهم ومعاقبهم عليها في مآلهم، وتبين بالنصوص التي لا تتعرض للتأويلات بأنه تعالى أقدرهم على الوفاء بما طالبهم به ومكنهم من التواصل إلى امتثال الأمر . . .، فمن أحاط بذلك كله ثم استراب في أن أفعال العباد واقعة على حسب اختيارهم واقتدارهم، فهو مصاب في عقله)[٣].

ولم يكتف إمام الحرمين بهذا بل هاجم وبشدة فكرة الكسب الأشعري قائلًا: (إن فعل العبد عنده واقع بقدرة الله تعالى والعبد مطالب بما هو من فعل ربه ولا ينجي من ذلك تمويه المموه بذكره الكسب)[٤].

وما وجدناه من تطور فكري عند إمام الحرمين الجويني لمسألة الكسب الأشعري قد سبقه إليه الإمام الباقلاني[٥] والأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني[٦].

وبعد ما تقدم نستطيع الآن الوقوف على نقد كل من ابن رشد وحسن حنفي للكسب الأشعري وتحديد رأي كل منهما لمعالجة المشكلة، والوقوف على مدى صحة قولهما من عدمه، ومن ثم الوقوف على مدى الاتفاق والاختلاف بينهما.

---

(١) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص٥٥.

(٢) الجويني: الشامل ص٣٧٩، الإرشاد ص٢١٠.

(٣) الجويني: العقيدة النظامية ص٤٢، ٤٣.

(٤) الجويني: البرهان ١/ ١٥، والقوصي: تطور الفكر عند إمام الحرمين ص٢٠-٢٦.

(٥) الباقلاني: الإنصاف ص٤١، ٤٢.

(٦) الإيجي: المواقف ٣/ ٢٠٨، والتفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ١٦٤، ١٦٣.

المطلب الثاني
نقد ابن رشد للكسب الأشعري

في بداية الأمر أدرك ابن رشد صعوبة المسألة، ومن ثم وضع يده على سبب الخلاف فيها، إذ يقول: (وهذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية؛ وذلك إذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة وكذلك حجج العقول)[1].

أما تعارض حجج السمع، فابن رشد يشير إلى الآيات التي تدل على أن كل شيء بقدرة الله وأن الإنسان مجبور على أفعاله، وذلك مثل قول الله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، وقوله: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: ٨]، وغيرها من الآيات التي تدل على قدرة الله وتسيير الإنسان، وتعارضها مع الآيات الكثيرة التي تدل على أن للإنسان اكتسابًا بفعله وأنه ليس مجبورًا، وذلك مثل قول الله تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ كَسَبُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [يونس: ٢٧]، وقوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٦٨]، وغيرها من الآيات التي تدل على كسب الإنسان واختياره[2].

وابن رشد وجد أن هذا التعارض الظاهر بين الآيات هو السبب في الخلاف والافتراق الحاصل بين المسلمين، ففرقة تقول بالجبر المطلق، وأخرى تقول بالاختيار المطلق، وثالثة أرادت التوسط بين المذهبين، وكل واحدة من هؤلاء ترى في النقل سندا لها، يقول ابن رشد مؤكدًا التأصيل السابق: (ولذلك افترق المسلمون في هذا المعنى إلى: فرقة اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، وهم المعتزلة، وفرقة اعتقدت نقيض هذا، وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور، وهم الجبرية، **وأما الأشعرية فإنهم راموا أن يأتوا**

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٢٣.

(٢) ابن رشد مناهج الأدلة ص٢٢٣.

بقول وسط بين القولين، فقالوا إن للإنسان كسبا، وإن المكتسب به والمكتسب مخلوق لله تعالى)[١].

ولم يرتض ابن رشد أيًا من الآراء السابقة وأخذ يبطلها، وابتدأ في ذلك بالكسب الأشعري، حيث رأى أنه يعود في نهايته إلى الجبر، وذلك لأنه ما دامت قدرة الله مصاحبة للفعل وأن العبد لا يستقل بإرادته فإن كسبه إنما هو مخلوق لله، وعليه يكون العبد مجبورًا على أفعاله، يقول: **(وهذا الكسب لا معنى له، فإنه إذ كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين لله سبحانه فالعبد لابد مجبور على اكتسابه)**[٢].

والحقيقة أن هذا إلزام قوي من ابن رشد للكسب الأشعري قد تنبه الإمام الرازي إليه، لكنه أورده على وجه مختلف، من حيث التعليل والتوجيه.

فإذا كان ابن رشد يقول بجبرية الكسب بناء على مصاحبة قدرة الله لقدرة العبد وعدم استقلال العبد بفعله، فإن الإمام الرازي يرى أن جبرية الكسب إنما هي راجعة لإثبات عموم علم الباري تعالى عند الأشاعرة، وإذا كان ابن رشد يرى جبرية الكسب وعدم جبرية الاختيار الذي هو مذهب المعتزلة، فإن الإمام الرازي رأى أن جميع المذاهب إنما ترجع إلى الجبر بما في ذلك مذهب المعتزلة في الحرية، إذ يقول الإمام الرازي: (فالقول بتكليف ما لا يطاق لازم عليهم في مسألة العلم، كما أنه لازم علينا في مسألة خلق الأعمال، ولو أن جملة العقلاء اجتمعوا وأرادوا أن يوردوا على هذا الكلام حرفًا لم يقدروا عليه إلا أن يلتزموا مذاهب هشام بن الحكم وهو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها لا بالوجود ولا بالعدم)[٣].

ومراد الإمام الرازي هنا بيان أن كل من أثبت من الأشاعرة والمعتزلة عموم علم الباري تعالى وقدرته على ما هو المذهب الحق، متفقون على وجوب وقوع

---

(١) المصدر السابق ص٢٢٤.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٢٤.

(٣) الرازي: الأربعين ١/٣٢٨، والمحصل ص١٩٦.

ما علم الله وقوعه، وامتناع ما علم الله عدم وقوعه، والوجوب والامتناع لا يكونان مقدورين للعبد وبهذا يؤول الأمر إلى الجبر عند الفريقين فيبطل التكليف ويثبت الإلزام.

كما بين الإمام الرازي أن هذا الإلزام لا يستطيع أحد رده إلا بالتخلي عن مذهبه في إثبات عموم العلم واعتناق مذهب هشام بن الحكم القائل بأن الله لا يعلم الأشياء قبل وقوعها، وبهذا يكون قد دخل في الضلال.

ولقد ذكر الإمام الرازي أن هذا الإلزام من أقوى الإلزامات التي تقابل المعتزلة والأشاعرة إلى الحد الذي جعل أحد المعتزلة يقول: إن هذا الإشكال هو عدو الاعتزال ولولاه لتم الدست لنا -أي المطلوب-[١].

ومما ينبغي الإشارة إليه أن أكثر الأشاعرة تأثروا بالإمام الرازي في توجيه هذا الإلزام إلى مذهبهم ومذهب المعتزلة، وإن كانوا لم يطلقوه صراحة كما فعل الإمام الرازي بل على وجه التسليم بعد الرد على المعتزلة لإبطال مذهبهم[٢].

ولعل ما وقف عليه ابن رشد من تعارض الأدلة النقلية فيما بينها بالنسبة لمسألة أفعال العباد وعلاقتها بالقدرة الإلهية المطلقة، جعل متأخري الأشاعرة القائلين بالكسب يرفضون الاستدلال النقلي في المسألة مرجحين الدلالة العقلية، ومن هنا قالوا: (إن هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره وإيجاده وخلقه . . .، والظواهر إذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصًا في المسائل اليقينية ووجب الرجوع إلى غيرها من الأدلة العقلية القطعية)[٣].

---

(١) الرازي: المحصل ص١٩٩.

(٢) انظر: شمس الدين الأصفهاني: مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار ص١٩١، تحقيق: الدكتور/ محمد ربيع الجوهري، الناشر: دار الاعتصام، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/١٩٩٨م. والجرجاني: شرح المواقف ٨/ ١٧٣، والتفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ١٨٧.

(٣) الرازي: المحصل ص١٩٨، والأصفهاني: مطالع الأنظار ص١٤٢، والجرجاني: شرح المواقف ٨/ ١٧٧.

والحقيقة أن جميع الأدلة العقلية الواردة في هذا الباب لم تسلم من التعارض وورود الإشكالات عليها، سواء ما كان منها حجة للكسب أو للاختيار أو للجبر.

ولقد كان الإمام الرازي أكثر صدقًا مع نفسه حين تنبه إلى تعارض أدلة المذاهب مع بعضها البعض نقلية كانت أو عقلية فقرر ترك التمادي في المسألة، ورأى أن الحيلة فيها ترك الحيلة، يقول الرازي بعد ذكر عدة إلزامات على مذهب المعتزلة والأشاعرة: (فإن قال قائل هب أن هذا الإشكال لازم على الكل فما الحيلة لنا ولهم في دفعه؟ قلنا: الحيلة ترك الحيلة، والاعتراف بأنه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، وأنه لا يسأل عما يفعل وهم يسئلون)[1].

ولقد أشار ابن رشد إلى الدلالة العقلية التي اعتمد عليها الإمام الأشعري في إثبات الكسب، وهي تفرقته بين الأفعال الاضطرارية التي تقع من العباد مع عجزهم عن ردها كحركات الحمى والارتعاش، والأفعال الاختيارية التي تقع بقدرة العبد وإرادته إلا أنها مسبوقة بإرادة الله، وهذه التفرقة يعتبرها البعض تجعل الكسب الأشعري يفترق عن الجبرية الخالصة، حيث إن الجبرية الخالصة تجعل الإنسان مسلوب الإرادة مثله مثل الجماد لا إرادة له ولا اختيار[2].

وابن رشد لم يعتبر هذه التفرقة توسطًا يجعل المذهب الأشعري هو الحق في المسألة، حيث رأى أن كل الأفعال الاختيارية والاضطرارية مرجعها في المذهب الأشعري إلى الأصل المتعارف عليه عندهم، وهو استناد كافة الممكنات إلى الله تعالى بحسب علمه وقدرته المطلقة بلا واسطة، ومع القدرة المطلقة والعلم التام لا يكون للإنسان تأثير في الفعل وإنما الأمر كله لله، يقول ابن رشد: (وأما المتوسط الذي تروم الأشعرية أن تكون هي صاحبة الحق بوجوده، فليس له وجود أصلًا؛ إذ لا يجعلون للإنسان من اسم الاكتساب إلا الفرق الذي يدركه الإنسان بين حركة الرعشة وتحريك يده باختياره، فإنه لا معنى لاعترافهم بهذا الفرق؛ إذا قالوا إن الحركتين ليستا من قبلنا؛ لأنه إذا لم تكن من قبلنا فليس لنا

(١) الرازي: الأربعين ١/ ٣٣٢.

(٢) الأشعري: اللمع ص٧٤، ٧٥، والشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٨٤.

قدرة على الامتناع منهما، فنحن مضطرون، فقط استوت حركة الرعشة والحركة التي يسمونها كسبية في المعنى ولم يكن هنالك فرق إلا في اللفظ فقط، والاختلاف في اللفظ ليس يوجب حكمًا في الذوات)[١].

وما ذهب إليه ابن رشد هنا من عدم معقولية الكسب قد سبقه إليه القاضي عبد الجبار، إلا أن نقاش القاضي عبد الجبار دار حول التعريف الاصطلاحي الذي وضعه الأشعري للكسب مبينًا أنه لا يتوافق مع المعنى اللغوي الذي وضعه العرب للفظة الكسب، وذلك لأن العرب تعرف الكسب بأنه: «كل فعل يجلب النفع ويدفع الضرر»، وهذا التعريف هو ما اصطلح عليه أهل اللغة، ويعني أن العرب كانوا إذا اعتقدوا في فعل ما أنه يجلب نفعًا أو يدفع ضررًا سموا ذلك الفعل كسبًا، وبهذا أطلقوا على الحِرف مكاسب، والمحترف بها كاسبًا، والجوارح من الطير مكاسب[٢].

أما المعنى الاصطلاحي الذي وضعه الأشاعرة للكسب فالقاضي عبد الجبار يرى أنه لا يتوافق مع هذا المعنى اللغوي لا من قريب ولا من بعيد، فهو يرى أن الأشاعرة لم يقصدوا هذا التفسير اللغوي من قولهم بالكسب، بل قصدوا معنى اصطلاحيًا آخر لا يتوافق معه؛ وذلك لأن المعنى اللغوي معقول للجميع بخلاف المعنى الاصطلاحي فإنه ليس معقولًا لأحد، والشيء ما لم يعقل لا يمكن حده، لذا فإنه يرى أنه لا وجه للاصطلاح على معنى الكسب غير المعنى اللغوي، وأنه لا مبرر للأشاعرة في وضع تعريف اصطلاحي ما دام هذا التعريف لا يتوافق مع المعنى اللغوي يقول: (واعلم أن الكسب في أصل اللغة هو الفعل الجار نفعًا أو الدافع ضررًا . . . ، فإن قيل: نحن اصطلحنا على ذلك. قلنا: لا يصح اصطلاح اللفظ لا لمعنى غير معقول، والكسب غير معقول لأحد)[٣].

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٣٣.

(٢) انظر: الجوهري: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ١/٢١٣، والقاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٣٦٣، والجرجاني: التعريفات ص١٨٤، الدكتور/ سميح دغيم: فلسفة القدر في فكر المعتزلة ص٢٥٢، الناشر: دار الفكر اللبناني - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٢م.

(٣) القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص٣٦٤.

وهكذا سعى القاضي عبد الجبار لإثبات عدم معقولية الكسب بالمعنى الذي اصطلح عليه الأشاعرة، موضحًا أن في إثبات ذلك الكفاية لرفض الكسب جملة وتفصيلًا، وذلك لأننا إذا أثبتنا عدم معقوليته نكون بذلك كفينا أنفسنا الكلام فيه، يقول القاضي عبد الجبار: (وأما الكلام في الكسب فالأصل فيه أن تعلم أن فساد المذهب قد يكون بأحد طريقين أحدهما: بأن نبين فساده بالدلالة، والثاني بأن نبين أنه غير معقول في نفسه، وإذا أثبت أنه غير معقول في نفسه كفيت نفسك مؤنة الكلام عليه، لأن الكلام على ما لا يعقل لا يمكن)[1].

الكسب الرشدي:

إذا كان ابن رشد يرفض كل الحلول المطروحة من كافة الفرق لحل مشكلة العلاقة بين فعل الله تعالى وفعل العبد، فماذا هو الحل عنده؟

هنا يطرح ابن رشد سؤالًا على صيغة الافتراض قائلًا: (فإن قيل: فإذا كان الأمر هكذا فكيف يجمع بين هذا التعارض الذي يوجد في المسموع نفسه والمعقول نفسه)[2].

ثم يقوم ابن رشد بوضع حل للمشكلة يرى من وجهة نظره أنه الأمثل للجمع بين التعارض الحاصل بين أدلة المنقول والمعقول، مستخدمًا في ذلك مصطلح الكسب الذي استخدمه الأشاعرة، وفرضه هو على المذهب الاعتزالي، لكن بنظرة خاصة تفترق عن استخدام كل من الأشاعرة والمعتزلة، فما هو الكسب الرشدي؟ وما هي وجهة نظر ابن رشد في الجمع بين الأدلة المتعارضة؟

يرى ابن رشد أن للإنسان كسبًا لأفعاله، لكن هذا الكسب لا يتم إلا بموافقة الأسباب والعلل التي سخرها الله في الكون، ويذهب ابن رشد أن هذه الأسباب والعلل الخارجة هي السبب الرئيس في نزوع إرادتنا تجاه الفعل، إذ يقول: (الظاهر من مقصد الشارع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين؛ وإنما قصده

(١) المصدر السابق ص٣٦٥.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٢٦.

الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة، وذلك يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد، لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعًا، وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضًا يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي هي من خارج لها، وهي المعبر عنها بقدر الله)[1].

ويذهب ابن رشد في الوقت نفسه أن هذه الأسباب الخارجة هي التي تدفع القوة التي خلقها الله فينا إلى اختيار أحد المتضادين، إذ لولاها لما حصل قصد من العبد إلى الفعل، إذ العلل والأسباب: (ليست هي متممة للأفعال التي نروم فعلها أو عائقة عنها فقط، بل وهي السبب في أن نختار أحد المتقابلين، فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما، أو تصديق بشيء، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا، بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج، مثال ذلك: أنه إذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار، فتحركنا إليه، وكذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه بالضرورة، فهربنا منه، وإذا كان هكذا فإرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج، ومربوطة بها، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الرَّعْد: ١١])[2].

إذن فإن ابن رشد يرى أن قدرة الإنسان ليست قدرة مطلقة، وإنما هي مقيدة بالقوانين والأسباب الخارجية التي أودعها الله في الكون، وهذه الأسباب هي التي تساعد في إتمام القصد إلى الفعل، وقد تكون عائقا في حصوله، بل إن الأسباب والعلل الخارجية ربما تدفعنا في كثير من الأحيان إلى عمل من الأعمال الاضطرارية، وهذا كثيرا ما يحدث في الأفعال المنعكسة، أي في تلك الأفعال التي تتم دون تدخل كالسعال والتثاؤب، أو الهروب من الخطر المحدق، ويرى

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٢٦.

(٢) ابن رشد مناهج الأدلة ص٣٢٧.

ابن رشد أنه إذا كان الظاهر أن الأعمال الإرادية إما تتوقف على العلل والأسباب الخارجية، إلا أن الباطن أننا إذا اخترنا فعلا معينا وأردنا تنفيذه، فإننا في هذه الحالة نسترد حريتنا كاملة ونصبح مسؤولين عن أفعالنا، وهذا هو معنى الكسب الرشدي، الذي يرى فيه أن أفعالنا ليست اختيارية مطلقة، ولا إجبارية مطلقة، بل تجمع بين الجبر والاختيار في آن واحد[١].

وابن رشد يرى أنه ما دامت أفعالنا لا توجد إلا بموافقة الأسباب التي من الخارج، فإنه واجب أن تجري على نظام محدود، أي أنها لابد أن توجد في أوقات محددة وقدر محدد، ويعلل ابن رشد وجوب جريان الأفعال على هذا النظام المحدد: (بأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج، وكل مسبب يكون عن أسباب محددة مقدرة فهو ضروري محدود ومقدر)[٢].

وفي نفس الوقت يرى ابن رشد أن هذا الارتباط لا يكون فقط بين أفعالنا وبين الأسباب الخارجية، بل بينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى داخل أبداننا، ويرى ابن رشد أن النظام المقدر والمحدد في الأسباب الخارجة التي أودعها الله في الكون والداخلية التي أودعها الله في أبداننا، إنما هي القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده في اللوح المحفوظ[٣].

وهكذا فإن ابن رشد يرجع تأثير الأسباب والعلل الخارجة والداخلة إلى علم الله الأزلي، ويرى أنها لا تفعل من ذاتها وإنما هي كلها معلولة لعلم لله تعالى؛ فالله علة كل ما يجري في هذا الوجود سواء بشكل مباشر أو عن طريق تسلسل الأسباب التي تنتهي في النهاية إليه تعالى، إذ يقول: (وعلم الله تعالى بهذه الأسباب، وبما يلزم عنها، هو العلة في وجود هذه الأسباب، لذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلا الله وحده على الحقيقة، كما قال الله تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥]، وإنما كانت معرفة

(١) انظر: د. محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته ص١٧٦، الناشر: مكتبة الأنجلو - مصر، ١٩٦٩م، بدون رقم طبع.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٢٧.

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

الأسباب هي العلم بالغيب؛ لأن الغيب هو معرفة وجود الموجودات أولا وجوده)[١].

وبهذا يتبين أن حل مشكلة القضاء والقدر يرجع عند ابن رشد إلى فكرتين أساسيتين:

الأولى- فكرة السببية: فإنه إذا كان العالم يجري على نظام محدد، وإرادتنا أيضًا تجري على وفق هذا النظام، فإن هذا إنما جاء نتاجا لمنطق الأسباب والمسببات والعلاقات الضرورية بين كل منهما، ومن هذه الناحية يرى ابن رشد أن فكرة القضاء والقدر ليست تصور لنا الله وكأنه مسيطر علينا دون أدنى إرادة وفعل من جانبنا، أو أنها تسيرنا فتجعلنا كالريشية في مهب الريح، بل القضاء والقدر: (فكرة لا تخرج عن مجال السببية، فهي إرجاع السبب إلى مسبباته المحددة الضرورية، وهذه الأسباب لا تقف أمامنا دون تحقيق لحريتنا، بل هي عبارة عن ناموس الكون، وهذا الناموس ثابت محدد وضروري، وليس قابلًا للتغيير في جوهره)[٢].

الثانية- فكرة الحكمة والعناية: فإذا كان هذا النظام الموجود في المخلوقات فسر على أساس السببية، فإنه يفسر أيضًا على أساس دليل الحكمة والعناية، فابن رشد يرى أن النظام الجاري في الموجودات إنما هو من قبل أمرين:

(أحدهما: ما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس.

والثاني: من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج، وأشهر هذه هي حركات الأجرام السماوية؛ فإنه يظهر أن الليل والنهار والشمس والقمر، وسائر النجوم مسخرات لنا، وأنه لمكان النظام والترتيب الذي جعله الخالق في حركاتها، كان وجود ما هاهنا محفوظًا بها، حتى إنه لو توهم ارتفاع واحد منها،

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٢٧.

(٢) د. عاطف العراقي: ابن رشد وفلسفته العقلية ص٢٥٦، الناشر: دار المعارف - مصر، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤م.

أو توهم في غير موضعه، أو على قدره، أو على غير السرعة التي جعلها الله فيه، لبطلت الموجودات التي على وجه الأرض، وذلك بحسب ما جعل الله في طبائعها من ذلك . . . وذلك بين أيضًا في المياه والرياح والأمطار والبحار، وبالجملة في الأجسام المحسوسة، وأكثر ما يظهر ضرورة وجودها في حياة النبات والحيوانات)[١].

وابن رشد يرى أنه لولا العناية المدبرة التي أودعها الله في الموجودات لما أمكن أن تبقى بعد وجودها مطلقًا، إذا إنها السبب في استمرارها على نظامها بعد الوجود، إذ يقول: (إنه لولا القوى السارية في هذا العالم من حركات الأجرام السماوية لما أمكن أن تبقى أصلًا ولو لطرفة عين، وقد نبه الله على ذلك في غير آية من كتابه، فقال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتُۢ بِأَمۡرِهِۦٓۗ﴾ [النحل: ١٢]، وقال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ دَآئِبَيۡنِۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ﴾ [إبراهيم: ٣٣]، إلى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعنى، ولو لم يكن لهذه تأثير فيما هاهنا لما كان لوجودها حكمة امتن بها علينا، ولا جعلت من النعم التي يخصنا شكرها)[٢].

وهكذا يربط ابن رشد بين وجود الأسباب والعلل الخارجة وبين الحكمة والعناية، فمن جانب الأسباب لنا كسب وإرادة، ومن جانب الحكمة لله حفظ ورعاية، ويرى ابن رشد أنه ليس من المعقول أن ننكر الأسباب مع اعتقادنا بوجود الحكمة والعناية؛ وذلك لأن (من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها فقد أبطل الحكمة وأبطل العلم، وذلك لأن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابه، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية، والقول بإنكار الأسباب جملة هو قول غريب جدًا عن طبائع الناس، والقول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات سبب فاعل في الغائب؛ لأن الحكم على الغائب من ذلك إنما يكون من قبل الحكم بالشاهد)[٣].

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٣٠.
(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٣٣١.
(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٣٣٣.

وابن رشد يجيب على من يعترض عليه بأن مذهبه في الكسب، يجعل هاهنا أسبابًا كثيرة فاعلة لمسببات مفعولة، وأن هذا يؤدي إلى إثبات آلهة متعددة، مع أن المسلمين اتفقوا على أنه لا فاعل إلا الله، بأن الله هو الفاعل، وأن ما سواه من الأسباب التي سخرها ليست تسمى فاعلة إلا مجازًا، إذ إنه تعالى مصدر وجودها، وهو الذي صيرها موجودة أسبابًا، بل هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلة، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها، ويخترع جوهرها عند اقتران الأسباب بها، وكذلك يحفظها في نفسها، ولولا الحفظ الإلهي لما وجدت في أقل زمان يمكن أن يدرك أنه زمان[١].

وابن رشد يؤكد هذا بالتفرقة بين فكرة الجوهر وفكرة العرض، (فإن الجواهر والأعيان ليس يكون اختراعها إلا عن الخالق سبحانه، وما يقترب بها من الأسباب فإنما يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا جواهرها، مثال ذلك أن المني إنما يفيد من المرأة حرارة فقط، أما خلقة الجنين ونفسه التي هي الحياة فإنما المعطي لها الله تبارك ونعالى، وكذلك الفلاح إنما يفعل في الأرض تخميرًا أو إصلاحًا ويبذر فيها الحب، أما المعطي لخلقة السنبلة فهو الله تبارك وتعالى، والمعنى المستفاد من القول بأنه لا خالق إلا الله يكون صحيحًا طالما أن المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر التي اخترعها الله تعالى)[٢].

وهنا يزعم ابن رشد أنه بهذا التفسير السابق لفكرة الكسب عن طريق الأسباب الخارجة وربطها بالحكمة الإلهية، فإن مشكلة العلاقة بين أفعال الله وأفعال العباد قد انحلت، وأنه قد جمع بين ما ظاهره التعارض من الأدلة النقلية والعقلية، إذ يقول: (وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك كيف لنا اكتساب، وكيف جميع مكتسبنا بقضاء الله وقدر سابق، وهذا الجمع هو الذي قصده الشرع بتلك الآيات العاملة التي يظن بها التعارض، وهي إذا خصصت عمومها بهذا المعنى انتفى عنها التعارض، وبهذا أيضًا تنحل جميع الشكوك التي

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٢٩.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٣١.

قيلت في ذلك، أعني الحجج المتعارضة العقلية، أعني أن كون الأشياء الموجودة عن إرادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعًا، أعني بإرادتنا وبالأسباب التي من خارج، فإذا نسبت الأفعال إلى واحد من هذين لحقت بها الشكوك)[١].

فهل بالفعل نجح ابن رشد في حل المشكلة والجمع بين التعارض الحاصل بين الأدلة العقلية والنقلية؟

الحقيقة أن ابن رشد لم يحل المشكلة بل زادها غموضًا وتعقيدًا، وذلك لأن مذهبه في الكسب ينتهي في إجماله وتفصيله من ناحية إلى الحتمية التي يلزم عليها تعطيل الإرادة الإلهية؛ وذلك بسبب وجوب عدم تخلف المسببات عن أسبابها، ومن أخرى إلى الجبر الخالص الذي لطالما انتقده وزعم أن مذهبه بعيد عنه، وبيان ذلك:

أن الكسب الرشدي جعل من الإنسان آلة محددة الفعل قدرا وزمانًا، وذلك لأن إرادتنا لا تفعل إلا ما تمليه عليها الأسباب الخارجية والداخلية التي ركبها الله تعالى فيها، وما دامت الأسباب والعلل لا تتخلف، فإن الإرادة الإنسانية تفعل وفقا لقوانين حتمية محدِدة لفعلها لا يمكنها أن تخرج عنها، وأن الفعل الإنساني شأنه شأن الأفعال الطبيعية داخل تحت هذه الضرورة الصارمة ولا يمكنه أن يتخلف عنها، كل ذلك وفقا لقوانين الله المحددة وفقا لضرورة حكمته التامة[٢].

وفي الكسب الرشدي إرادتنا مرتبطة دائمًا بالظروف الخارجية، ومتوقفة على الأسباب والدواعي التي تعرض في العالم الخارجي، وكون إرادتنا معلولة لأسباب خارجية مصدرها وحافظها هو الله، ليس إلا تأكيدًا لنظرية القائلين بالقضاء والقدر، وهو ما اعترف به ابن رشد صراحة حين قرر أن أفعالنا جارية على نظم محدد؛ وذلك لأنها مسببة عن أسباب خارجية نظمها الله تعالى وهو الذي تكفل بحفظها بحكمته وعنايته، وبهذا ينتهي مذهب ابن رشد في الحقيقة إلى

---

(١) المصدر السابق ص٢٢٨.

(٢) عبد الستار علي داود حسن الفقي: مدى تأثر اسبينوزا بفلسفة ابن رشد ص٣٥٢، رسالة دكتوراة في كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بطنطا، قسم العقيدة والفلسفة، ٢٠٢١م.

التضحية بالحرية لحساب جبرية لاهوتية لا تختلف كثيرا عما ذهب إليه المجبرة من قبل، وآية ذلك أنه يسلم أنه ليس فاعل حقًا إلا الله، وأن اسم الخالق لا يشاركه فيه المخلوق، لا باستعارة قريبة ولا بعيدة[١].

إذن فإن ابن رشد لم ينجح في التوفيق بين الحرية والجبرية، وإذا كان هو نفسه قد رفض نظرية الأشاعرة في الكسب وهي النظرية التي حاولوا أن يوفقوا بها بين المعتزلة والجبرية، فإنه من حقنا أيضًا أن نرفض نظريته في الكسب التي حاول أيضًا من خلالها أن يقف بها موقفًا وسطًا بين بالحرية الإنسانية المطلقة والجبرية اللاهوتية المطلقة، فإن (الواقع أن القول بالحرية يستتبع حتمًا ألا يكون الإنسان مجبورًا من أي جهة، أي نظام خارجي، وهذا بعكس ما ذهب إليه ابن رشد حين يقول: إن الإنسان مختار إذا نظرنا إلى الإرادة وحدها، ومجبر إذا نظرنا إلى الأسباب الخارجية التي تتوقف عليها تلك الإرادة)[٢].

❀ ❀ ❀

(١) انظر: ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٣٢.

(٢) د. زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية ص١٥٧، الناشر: دار مصر للطباعة - الفجالة مصر، الطبعة الثانية بدون.

المطلب الثالث
نقد الدكتور/ حسن حنفي لنظرية الكسب الأشعري

نظرة الدكتور/ حسن حنفي إلى سبب الخلاف في المسألة:

يختلف الدكتور/ حسن حنفي عن ابن رشد في نظرته إلى مشكلة أفعال العباد وعلاقتها بأفعال الله تعالى، فإذا كان ابن رشد يرى أن أساس المشكلة ينبع من تعارض الأدلة النقلية والعقلية فيما بينها، فإن الدكتور/ حسن حنفي يربط هنا بين هذه المسألة ومسألة إثبات الصفات أو نفيها، ويرى أن الخلاف هنا هو نتاج الخلاف في الصفات.

فمن أثبت الصفات وكونها زائدة على الذات أداه مذهبه إلى القول بأن الإنسان مجبر دفاعًا عن قدرة الله وإرادته المطلقة، ومن نفى كون الصفات زائدة على الذات أداه قوله إلى استقلال الإنسان وإثبات حريته، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (وأول إيهام بالجبر إنما يأتي من إثبات الصفات والأسماء، خاصةً صفات الفعل وأسماء الفعل المؤثرة في العالم مثل الإرادة والمشيئة والأمر والقدرة والخلق والإذن والتكليف والعلم، وما دام الأمر وضع على هذا النحو فمن الطبيعي ألا تكون هناك حرية أفعال على الإطلاق، سواء أفعال الشعور الداخلية أو أفعال الشعور الخارجية، ومن الطبيعي أن يحدث ذلك ما دامت هناك صفاتٌ مطلقة لا يقوى الإنسان أمامها على شيء، وما دام الإنسان قد وُضع في مقابل الله من أجل معرفة أيهما أقدر)[1].

وفي نص آخر يؤكد الدكتور/ حسن حنفي هذه النظرة، قائلًا: (يبدو أن موضوع العدل إنما يجد حله في أصل التوحيد، فقد أدى إثبات أن الصفات زائدة

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/١٨.

على الذات إلى القضاء على استقلال الطبيعة وإثبات خضوعها إلى إرادة وقدرة خارجية عنها، فالذات فاعلة في العالم من خلال الصفات والأفعال، وهي علة الكون وسيد الطبيعة، في حين انتهى إنكار كون الصفات زائدة على الذات إلى استقلال الطبيعة وحتمية قوانينها وارتباط العلة بالمعلول ارتباطًا ضروريًا؛ لأنه لا توجد صفات مطلقة)[1].

والدكتور/ حسن حنفي هنا يشير إلى الخلاف الحاصل بين الأشاعرة والمعتزلة في زيادة الصفات وعدم زيادتها على الذات، خاصة أنه يصف الأشاعرة بأهل التوحيد، في حين يصف المعتزلة بأهل العدل، ذاهبًا إلى أن موضوع أفعال العباد يدخل (في نظرية الذات والصفات والأفعال، أي في التوحيد عند الأشاعرة، في حين أنه حاول الانفصال في أصل ثان هو العدل عند المعتزلة حفاظًا على استقلال الموضوع وإثباتا لحرية الإنسان)[2].

والحقيقة أن الخلاف في مسألة زيادة الصفات كان له سبب خاص، وهذا السبب إنما هو إلهي بالدرجة الأولى، فإنما نفى المعتزلة زيادة الصفات على الذات لأجل إثبات التنزيه الكامل لله، حيث زعموا أن إثبات صفات زائدة على الذات إنما يؤدي إلى تعدد القدماء وإشراك ذوات معه تعالى في أخص وصف له وهو القدم، بينما أثبت الأشاعرة زيادة مفهومات هذه الصفات على الذات حتى لا يكون الله تعالى ذاتًا معطلة بلا صفات، وقد تحقق في بابه أن الخلاف بينهما لفظي؛ وذلك لانفكاك جهة البحث بينهما، فكل من المعتزلة والأشاعرة يثبت أصل الصفات للباري تعالى، وإن اختلفوا في الظاهر في زيادتها على الذات أو نفي زيادتها.

وعلى هذا فإن ما ذهب إليه الدكتور/ حسن حنفي من أن إثبات الصفات إنما يؤدي إلى تعطيل الحرية وهدم العالم، فإنه على فرض صحته، فإنما هو عائد أيضًا على مذهب المعتزلة، حيث أثبتوا الصفات على الحقيقة للباري تعالى، وإن

(١) المصدر السابق ٢/ ٣٤٢.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/ ٧.

اختلفوا في تفصيلها مع الأشاعرة، وبهذا فإنه لا معنى لما ذهب إليه الدكتور/ حسن حنفي من التفرقة بين مذهب الأشاعرة والمعتزلة، والقول بأن الأشاعرة هم من انتزعوا الإنسان حريته وقضوا على قوانين الطبيعة واستقلال العالم.

ثم هنا أمر آخر يهدم نظرة الدكتور/ حسن حنفي في أن الخلاف في إثبات الصفات أو نفيها هو الذي أدى إلى الخلاف في جبر الإنسان أو اختياره، إذ كيف يوفق الدكتور/ حسن حنفي بين كلامه وبين من نفى الصفات وقال بالجبر في وقت واحد؟

ونعني هنا جهم بن صفوان؛ حيث إنه أول من نفى الصفات بناء على أن الله تعالى لا يصح وصفه بصفات خلقه، وفي الوقت ذاته قال إن الإنسان مجبور، وليس له إرادة حرة[1]، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن مسألة الصفات بين الفرق كانت تدور حول الوضع الإلهي، إما إثباتًا للتنزيه ونفيًا للتشبيه، أو إثباتًا للصفات ونفيًا للتعطيل، وليس من أجل إثبات الصفات لله ونفيها عن الإنسان، أو إثباتها للإنسان ونفيها عن الله تعالى كما زعم الدكتور/ حسن حنفي.

العلاقة بين الكسب والجبر في نظر الدكتور/ حسن حنفي:

في بداية الأمر يطرح الدكتور/ حسن حنفي سؤالًا مفاده: هل نظرية الكسب منفصلة عن عقيدة الجبر؟

ويجيب الدكتور/ حسن حنفي بما يفيد وضع الكسب والجبر في دائرة واحدة، قائلًا: (إن الكسب في الحقيقة لا يختلف عن الجبر، وهو يوضع في كثير من الأحيان معه، يعتمد على التحليلات نفسها التي يعتمد عليها الجبر؛ فإثبات أحدهما يسهل إثبات الآخر، ونقد أحدهما يسهل نقد الآخر، وتتوقف كثير من

(١) يقول الإمام الشهرستاني في وصف مذهب جهم بن صفوان: (وهو من الجبرية الخالصة وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية وزاد عليهم بأشياء، منها: قوله: لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه؛ لأن ذلك يقتضي تشبيها، فنفى كونه حيا عالما، وأثبت كونه قادرا فاعلا خالقا؛ لأنه لا يوصف بشيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق). الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٨٥.

تحليلات الكسب عند إثبات خلق المعبود للأفعال دون اعتناء بإثبات الكسب، وكأن إثبات خلق الأفعال للمعبود وإثبات الكسب للإنسان شيءٌ واحد مما يدل على أن الكسب مجرد تنوُّع صغير داخل الجبر، يبدأ الكسب بمسلَّمات الجبر وبقضيته الأولى وهو لا خالق إلا الله ولا فاعل إلا الله، سواء كان من أكساب العباد أو من غير أكسابهم وكأن الأمر مجرد تغيير لفظ بلفظ أو إعطاء الإنسان الفتات إيهامًا وخداعًا)[1].

وهنا يذهب الدكتور/ حسن حنفي إلى أن لفظة الكسب لا تعني شيئًا على الإطلاق، وإنما أريد بها التمويه على الجمهور؛ لإقناعهم أنها تفيد شيئًا غير الجبر لكنها في الحقيقة لا تفيد إلا الجبر، إذ يقول: (الكسب اسم بلا مسمى، لفظ بلا معنى، كلمة تشير إلى لا شيء، وتكشف عن مجرد الرغبة في إثبات الجبر بطريقةٍ ملتوية توحي بأنها لا تنفي خَلْق الإنسان لأفعاله وإثبات مسئوليته عنها، فهو مجرد وسيلة للقيام بتفكيرٍ مقنع يكشف عن موقف نفاق على عكس خلق الأفعال كموقفٍ عقليٍّ صريح، كذلك يمكن استعمال حجج الجبر تأييدًا للكسب، وحجج الكسب تأييدًا للجبر، كما يمكن تفنيد حججهما معًا بالطريقة نفسها؛ نظرًا لتداخل النظريتَين)[2].

وبهذا يتفق الدكتور/ حسن حنفي مع ابن رشد وبعض المتكلمين على المساواة بين الكسب والجبر، فالدكتور حسن حنفي لا يرى فرقا بين الكسب والجبر، فالكسب إن كان محاولة للتوسط بين الجبر والاختيار إلا أن الأمر انتهى لصالح الجبر على الاختيار، إذ يقول: (الحلول المتوسطة في الحقيقة أقرب إلى الجبر منها إلى الاختيار، ولا تعتمد على الحجج النقلية لأن حجج الطرفين موجودة، ولكنها تُعبِّر عن مجرد الرغبة في إثبات شرعية الموقفَين، النظرية لله والعملية للإنسان والرغبة في المصالحة بين الموقفَين المتقابلَين، كما تكشف عن الرغبة في تأكيد عاطفة الإيمان وضرورة العقل والفعل، رغبةً في الحسنَيَين . . .

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/١١٧.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/١١٨.

وعادةً ما يصعب التوفيق بين أي طرفين عن طريق الالتقاء في المنتصف مثل التوفيق بين حرية الأفعال وصفات الإرادة أو أسماء الذات، فأفعال الناس إمَّا أن تكون حرة أو لا تكون، ينتهي التوسط إلى تأجيل الصراع وليس إلى إلغائه، فيتفجَّر بعد ذلك، ولا يبقى إلا احتواء أحد الأطراف للآخر عن طريق التأويل)[١].

بل إن الدكتور/ حسن حنفي يذهب إلى أن الجبر يتميز عن الكسب بأنه أكثر وضوحًا، فإن الله على القول بالجبر خالق لأفعال الإنسان على الحقيقة، (أما الكسب فإنه وإن كان يشارك الجبر إلا أنه يحاول الخروج منه فلا يستطيع، ويظل يدور حول الألفاظ والأسماء دون معانٍ أو مسميات حتى لقد أصبح الكسب مثالاً للغموض والصعوبة وعدم الوضوح فقيل: «أصعب من الكسب». الكسب لا يختلف عن الجبر في أي حال، بل إنه خرج من الجبر ليكون أكثر اتفاقًا مع العقل ولكي يكون هناك أساس للتكليف والمدح والذم ثم صار الكسب أكثر تعارضًا مع العقل. وأصبح الجبر القديم بالنسبة إلى الكسب أكثر اتفاقًا مع العقل لأنه على الأقل أوضح وأصرح)[٢].

والحقيقة أن الجمع بين الكسب والجبر وعدم التفرقة بينهما فيه ظلم للكسب وضياع للجهد المبذول من قبل المدرسة الأشعرية لحل المشكلة والخروج منها بحل وسط يتفق عليه الجميع، نعم الكسب يرد عليه إلزامات قوية من داخل المذهب نفسه وخارجه تجعله يؤول إلى الجبر في نهايته، لكن لا يمكن اعتباره متساويًا مع الجبر الخالص؛ ولا يمكن بأي حال اعتبار هذا الجهد مجرد تمويه من الأشاعرة لتثبيت المذهب في نفوس الجماهير، فإن الجبر الخالص لا يفرق أصحابه بين فعل اختياري وآخر اضطراري، فالإنسان عندهم كالريشة الطائرة في السماء تذهب بها الرياح حيث تشاء، أما الكسب الأشعري فهو مبني على التفرقة الكاملة بين الفعل الاختياري والفعل الاضطراري، ومن خلال ما يشعر به الإنسان

(١) المصدر السابق ٣/ ٤٣.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/ ١٢٠.

من اختيار في نفسه يتحقق الكسب المصاحب للقدرة الإلهية، وهذا بخلاف عقيدة الجبر التي لا تفرق بين المضطر والمكتسب، بل تضع الأفعال كلها في قالب واحد هو قالب الاضطرار.

والدكتور/ حسن حنفي كما اتفق مع ابن رشد على وضع الجبر والكسب في دائرة واحدة، فإنه يتفق معه على عدم معقولية الكسب، ففي ترديد لما ذهب إليه القاضي عبد الجبار، يرى الدكتور/ حسن حنفي أن المعنى اللغوي للكسب لا يتوافق بأي حال مع المعنى الاصطلاحي الذي وضعه الأشاعرة للكسب، وأنه لو كان له معنى مخالف للمعنى اللغوي لكان هناك اتفاق على اصطلاحه، وعليه فإن الدكتور/ حسن حنفي يقرر بأن (الكسب الأشعري ليس مشتقًا من المعنى اللغوي بل مجرد لفظ لا يدل على شيء إما لغة أو اصطلاحيًا)[1].

واستكمالًا لاعتماد الدكتور/ حسن حنفي على القاضي عبد الجبار في نقد الكسب، فإنه يذهب إلى أنه ما دام لا يمكن تصور الكسب، فإنه يمتنع تعقله، وبناء عليه لا يمكن حده، إذ يقول: (الكسب الأشعري في ذاته غير معقول وليس له أي أساسٍ نظري؛ لذلك لا يمكن حده لأن الشيء يُعقَل أوَّلًا ثم يُحَد ثانيًا، ولا يقال إن إنسانًا بعينه لم يعقله لأنه لم يعقله أي أحد على اختلاف المذاهب والفِرَق وطول الجد وقِدَم العهد، ولا يقال إنه عُقِل ولكنه لم يعبر عنه، فهذه وسيلة الضعيف الذي لم يعقل شيئًا ويتحجج بصعوبة اللغة، وما أسهل التعبير عن الفكر الواضح بلغةٍ واضحة، إنما تدل عدم القدرة على التعبير على أن الشيء المراد التعبير عنه إن هو إلا مجرد عاطفة أو انفعال، إن أقصى ما يمكن معرفته من الكسب هو أنه لا يمكن معرفته إلا بالإضافة، أي بإضافة الفعل إمَّا إلى المؤلَّه المشخَّص وإمَّا إلى الإنسان، في حين أن الشيء يجب أن يعرف في نفسه أولًا قبل أن يعرف بالنسبة إلى غيره، وهذا مستحيل بالنسبة إلى الكسب؛ لأنه غير معقول في ذاته، واعتبار القدرة مخلوقة لا يعطي أي أساسٍ عقلي؛ لأن السؤال ليس نشأة القدرة ومصدرها، فذلك سؤالٌ عام عن مصدر كل شيء بما في ذلك

(١) المصدر السابق ٣/١٢٥.

الإنسان، بل عن أثر القدرة وفعلها، واعتبار أصل الفعل من المؤلَّه المشخص ونوع الفعل من الإنسان؛ لا يجعل الكسب أكثر وضوحًا في معنى الأصل إذا كان هو القدرة فقد عاد إلى الجبر، وماذا يبقى للعبد من الفعل إن لم يكن صاحب القدرة عليه؟)[1].

وعلى هذا فإن الدكتور/ حسن حنفي يذهب إلى أن كل الانتقادات الموجهة إلى الجبر، لازمة أيضًا للكسب الأشعري، ومن هنا أخذ يبين ضعف حجج المذهبين وخطورتهما.

ضعف حجج الكسب والجبر وخطورتهما في نظر الدكتور/ حسن حنفي:

لا يهتم الدكتور/ حسن حنفي بالأدلة النقلية التي أوردها الجبرية مثلما يهتم بتضعيف الأدلة العقلية؛ وذلك لأنه يرى أن أكثر الحجج النقلية ظنية؛ وهذا في زعمه إنما يرجع لارتباط الأدلة النقلية كما يقول: (بأسباب النزول)[2].

ولسنا نناقش الدكتور/ حسن حنفي هنا في ظنية الآيات الدالة على أن الإنسان مجبور؛ وذلك لأن هذه الآيات كما مر معارضة بالآيات التي تدل على حرية الإنسان واختياره، وإنما نناقشه في السبب الذي بنى عليه ظنية الأدلة النقلية، ولا شك أن هذا عام عنده في كل دليل نقلي، وقد سبق بيان نقده للأدلة النقلية والقول بأنها لا تقوى على الاستدلال.

فالدكتور حسن حنفي هنا بنى ظنية الآيات على زعمه بأن كل آيات القرآن الكريم إنما نزلت للسبب، وما دام الأمر كذلك، فإن الواقع هو الذي يتحكم في معنى النص، وهذا المعنى يختلف من عصر لآخر، واختلاف المعنى يعني ظنيته.

وهذا بلا شك تفسير فينومينولوجي غير مقبول من الدكتور/ حسن حنفي، حيث قد تبين خطأ ما ذهب إليه من أن كل الآيات إنما نزلت لسبب، وإنما بعضها نزل بسبب وأكثرها بغير سبب، وما نزل منها بسبب وإن كان مقيدا بوقته

(١) د. حسن حنفي من العقيدة إلى الثورة ٣/١٢٦.

(٢) المصدر السابق ٣/٩٢.

إلا أن هذا التقييد لا ينفي تعميم حكمها، وذلك لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهذا الرد فيه غلق للتلاعب في نصوص الوحي وتغيير معانيها تبعًا للأهواء والتعصب، هذا من جهة، ومن جهة ثانية رد على من يزعم بأن الآيات ما كان منها لسبب فإن معناه لا يتعدى لغير وقت نزوله.

أما بالنسبة للأدلة العقلية، فالدكتور حسن حنفي يرى أنها وحدها الجديرة بالمناقشة، إذ يقول: (ولكن الأهم هي الحجج العقلية التي يمكن التحقق منها ومراجعتها ومقابلتها بالحجة واستعمال البراهين)[1].

وفي الوقت نفسه يرى أن الحجج العقلية التي يقوم عليها الجبر حجج واهية؛ لا تقوى على إثبات المطلوب، وأنها في معظمها أسس لا تثبت شيئًا إيجابيًا بقدر ما تثبت استحالة الضد، وفي تحليل فينومينولوجي منه يذهب إلى أن هدف الجبر والكسب واحد على السواء، وهو إثبات مسلمة دينية متمثلة في إثبات قوة خارجة عن العالم تتحكم في مصير الإنسان واستقلاله، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (والأسس العقلية التي يقوم عليها الجبر أسس ضعيفة بدليل تفنيد أصحاب الكسب لها، مع أن الكسب والجبر يعتمدان على الأسس العقلية نفسها، ومنها تشخيص عواطف التأليه وإثبات قدرة خارجية تتدخل في فعل الإنسان وإنكار استقلال الإنسان في فعله، وكذلك بدليل تفنيد أنصار خلق الأفعال له وهو تفنيد موجَّه أيضًا لنظرية الكسب لاشتراكها في الأسس العقلية نفسها التي يقوم عليها الجبر، مع أنه في عقيدة القضاء والقدر يضيع الكسب ولا يمكن القول بهما معًا؛ فهما بمثابة الإخوة الأعداء)[2].

وهنا يشير الدكتور/ حسن حنفي إلى ما أشار إليه ابن رشد من تعارض الأدلة العقلية فيما بينها، فأدلة الجبر معارضة بأدلة الكسب والحرية المطلقة، وأدلة الكسب والحرية معارضة بأدلة الجبر، كما أن الكسب يعارض بالحرية والعكس.

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/ ٩٣.

(٢) المصدر السابق ٣/ ١٠٣.

والدكتور/ حسن حنفي يصور الأساس العقلي للقول للكسب والجبر معًا، (بأنه قائم على أن إثبات الفعل الإنساني يؤدي إلى الشركة، والشركة تؤدي إلى الشرك؛ لأنه لا فاعل في الحقيقة إلا المؤلَّه المشخص)[١]، ثم يقوم بتفنيده بوجوه عدة ترجع في مجملها إلى أن القول بالجبر والكسب من خلال إثبات ذات قادرة قدرة مطلقة وعالمة علمًا شاملًا (يبطل كونه حكيمًا؛ لأنه يفعل الظلم ويجبر الإنسان على أفعاله ويحاسبه، كما يسلبه حريته ويكلفه)[٢].

وهنا يستند الدكتور/ حسن حنفي في نقده للمذهب الجبري على نفس الاعتراضات القديمة التي وردت عليه، وهي أن الجبر يؤدي إلى إبطال التكليف، وقبح إرسال الرسل وعدم فائدته وإبطال الغاية منها، فما دام الإنسان مجبرًا فلم التبليغ والتنبيه؟، وفيم إرسال الرسل والأنبياء؟ ولم الثواب والعقاب والإنسان لا دخل له في أفعاله؟ وهذه الاعتراضات يرى الدكتور/ حسن حنفي أنها مما تلزم الكسب أيضًا[٣].

ثم يضيف الدكتور/ حسن حنفي نقدًا آخر بناه على قراءته الفينومينولوجية للتراث العقدي، وهو أن القول بالجبر والكسب ما هما إلا تشخيص لعواطف التأليه؛ وذلك لأن الذي كان يسيطر على الشعور والحدس وقتها، (تصور وجود شخص مؤلَّه له قدرةٌ شاملة وعلمٌ محيط يتدخل في حوادث الكون ويتحكم في مصائر البشر ويوجِّه أفعال الإنسان كحقٍّ مطلق وكواقعٍ مثبت، يستطيع أن يفعل أي شيء أراده الإنسان أم لم يرده، يستطيع أن يمنعَ أي شيء من الوقوع أراد الإنسان حدوثه أم لم يرده، كل شيء يخضع لإرادته ومشيئته، وما دامت هذه هي البداية فيستحيل إثبات فعل الإنسان الحر وإرادته المستقلة لأن البداية بداية نظرية وليست أمرًا واقعًا، وهي مقدمة تشمل الموقف والنتيجة معًا ولا يمكن بعدها إثبات شيء لأنها تتعلق بالشرعية الأولية والحق النظري الأوَّل هي بداية تحتوي

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ١/١٠٣، بتصرف.
(٢) المصدر السابق ٣/١٠٣.
(٣) انظر: المصدر السابق ٣/١٠٣-١١٣.

على حلٍّ مسبق هو إلغاء وجود الإنسان المستقل وفعله الحر، وبالتالي فالجبر ليس وصفًا للفعل الإنساني بقدر ما هو قرار مسبق مبني على شرعيةٍ أولية هي في الوقت نفسه أساس كوني مبني على تشخيص عواطف التأليه)[1].

والدكتور/ حسن حنفي هنا لا يضع أي اعتبار للنصوص الواردة في الشرع والتي تؤيد المذاهب، وكأن الأمر عنده ليس شرعيًا بقدر ما هو عاطفي يرجع للخيال والأساطير الشعبية وليس له ما يؤيده من البراهين النقلية والعقلية، فقد تأكد سابقًا أن الخلاف إنما قام لأجل تعارض الأدلة النقلية فيما بينها، ووجود النصوص الكثيرة التي تؤيد كل فريق، فالمنطلق شرعي بين كافة المذاهب وليس قائمًا على مجرد الحدس أو الشعور أو التعصب كما زعم الدكتور/ حسن حنفي.

وبعد أن ألزم الدكتور/ حسن حنفي الكسب الأشعري بنفس الاعتراضات الواردة على الجبر، يورد عدة إلزامات أخرى تخص الكسب، يرى أنها تنال من حق الله في التنزيه، وحق الإنسان في الحرية، من ضمنها:

١- **أن المشاركة أصلًا مستحيلة**، ويعني الدكتور/ حسن حنفي من هذا أن الكسب قائم على مشاركة الإنسان لله في الفعل وهذا ممتنع؛ وذلك لأن مشاركة الإنسان لله في الفعل ضد التوحيد[2].

ويكون الجبر حينئذٍ أولى بالتوحيد؛ لأنه يجعل الأفعال كلها مخلوقة من الله دون أن يكون للعبد فيها شيء، أما الكسب فإن الشركة فيه تتعدى من أن يكون الإنسان مشاركًا في الفعل إلى أن يكون لا فعل له على الإطلاق، ويعلل هذا بأن الإنسان مهما كان قادرًا، فإنه في الكسب الأشعري خلفه قوة أقدر وأعظم منه هي مصدر قوته وأثره، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (فإنه في الكسب إذا ما دام الإنسان قادرًا على الفعل، فالمؤلَّه المشخَّص عليه أقدر لأنه أعظم، وإذا كان الإنسان قادرًا على تحريك شيء فالمؤلَّه المشخص قادر على تحريك الجبال، وإذا كان الإنسان قادرًا على بناء منزلٍ صغير، فالمؤله المشخص قادر على بناء

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/١٠٣، ١٠٤، بتصرف.

(٢) انظر: المصدر السابق ٣/ ١٧٤.

مدينةٍ كبيرة في غمضة عين، وهكذا يتحول الأمر من إثبات قدرة الإنسان إلى إلغائها وإثبات قدرة المؤله المشخص؛ لأنه أعظم وكأن الغاية هي إثبات قدرةٍ عظمى لموجودٍ أعظم وليس إثبات قدرة الإنسان)[١].

وفي نظرة حدسية فينومينولوجية إنسانية تخرج المضمون من كونه وضعًا إلهيًا إلى كونه تعبيرًا عن تجربة اجتماعية وواقعة إنسانية، يرى الدكتور/ حسن حنفي أن اختيار هذا الموقف ما هو إلا فعل من (أفعال عواطف التأليه التي يريد المهزوم تشخيصها تعويضًا لهزيمته، وتشبُّثًا بقدرةٍ عظمى يفتقدها، أو عواطف التأليه التي يريد المنتصر إثباتها إمعانًا في إثبات سلطته، ومحوًا لأفعال الآخرين)[٢].

والحقيقة أن الكسب لا يعني مشاركة العبد لله في الفعل، حتى يقوم الدكتور/ حسن حنفي بإبطاله باستحالة المشاركة، ولقد فطن الإمام محمد عبده إلى هذه الدعوى فحاول جاهدًا دفعها، فبين أن دعوى الاعتقاد بكسب العبد لأفعاله يؤدي إلى الإشراك بالله، ظلم عظيم، ودعوة لم يلتفت أصحابها إلى معنى الشرك كما جاء في القرآن والسنة، (فالإشراك: اعتقاد أن لغير الله أثرًا فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة، وأن لشيء من الأشياء سلطانًا على ما خرج عن قدرة المخلوقين، وهو اعتقاد من يعظم سوى الله مستعينًا به فيما لا يقدر العبد عليه، كالاستنصار في الحرب بغير قوة الجيوش، والاستشفاء من الأمراض بغير الأدوية التي هدانا الله إليها، والاستعانة على السعادة الأخروية أو الدنيوية بغير الطرق والسنن التي شرعها الله لنا، هذا هو الشرك الذي كان عليه الوثنيون ومن ماثلهم، فجاءت الشريعة الإسلامية بمحوه ورد الأمر فيما فوق القدرة البشرية والأسباب الكونية إلى الله وحده، وتقرير أمرين عظيمين هما ركنا السعادة وقوام الأعمال البشرية.

الأول: أن العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته.

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/ ١٧٤.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

والثاني: أن قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات وأن من آثارها ما يحول بين العبد وبين إنفاذ ما يريده وأن لا شيء سوى الله يمكن له أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه)[١].

وبناء على هذا التفصيل لمعنى الشرك، حاول الإمام محمد عبده أن يوفق بين كسب العبد وقدرة الله المطلقة، فذهب أن هذا البيان يترتب عليه أمران عظيمان، هما ركنا السعادة وقوام الأعمال البشرية:

الأمر الأول: أن العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته.

الأمر الثاني: أن قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات، وأن من آثارها ما يحول بين العبد وبين إنفاذ ما يريد، وأن لا شيء سوى الله يمكن له أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه[٢].

وهذه المحاولة من الإمام محمد عبده وإن نفت كون الكسب مشاركة للعبد مع الفعل، وردت على الإلزام السابق الموجه من الدكتور/ حسن حنفي إلى الكسب، إلا أنها لم تنف أن كسب العبد في نهايته إنما هو راجع لقدرة الله المطلقة التي ممن الممكن أن تعطل الكسب أو تمده بالعون متى شاءت، وهذا ما جعل الكثير يلزم الكسب الجبر، فما زالت المشكلة قائمة إذن حديثًا ولم نجد لها حلا، يقول الإمام محمد عبده: (جاءت الشريعة لتقرير ذلك وتحريم أن يستعين العبد بأحد غير خالقه في توفيقه إلى إتمام عمله بعد إحكام البصيرة فيه وتكليفه بأن يرفع همته إلى استمداد العون منه وحده بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده من الجهد في تصحيح الفكر وإجادة العمل ولا يسمح العقل ولا الدين لأحد أن يذهب إلى غير ذلك وهذا الذي قررناه قد اهتدى إليه سلف الأمة فقاموا من الأعمال بما عجبت له الأمم وعول عليه من متأخري أهل النظر إمام الحرمين الجويني رحمه الله وإن أنكر عليه بعض من لم يفهمه)[٣].

---

(١) الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد ص٦٣.

(٢) انظر: الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد ص٦٤.

(٣) المصدر السابق ص٦٥.

٢- من الإلزامات أيضًا التي أوردها الدكتور/ حسن حنفي على الكسب (أنه يستحيل أن يكون الإنسان فاعلًا على الحقيقة ومكتسبًا في آنٍ واحد؛ وذلك لأن هذا جمع بين ضدَّين، فإمَّا أن يكون الإنسان صاحب فعله، وبالتالي يكون فاعلًا على الحقيقة، وإمَّا أن يكون مكتسبًا وبالتالي يكون فاعلًا بالمجاز، فإذا استوى الفعلان؛ فعل الإنسان وفعل المؤله المشخص، أصبح كلاهما فاعلَين على الحقيقة، وهذا يستحيل أيضًا)[١].

والحقيقة أن هذا الإلزام مرتبط بدعوى أن الكسب الأشعري يؤدي إلى الإشراك بالله تعالى، وقد اعتمد الدكتور/ حسن حنفي فيه على ما أورده الإمام الأشعري، (من أن الإنسان فاعل بالحقيقة بمعنى أنه مكتسب لأفعاله وليس محدثًا لها)[٢].

وهذا القيد الأخير يؤكد أن محاولة التوسط بين الحرية المطلقة والجبر المطلق بفكرة الكسب، وإن لم تنجح إلا أنه لا يمكن إلزامها بأنها تؤدي إلى الإشراك بالله تعالى، فلقد حرص القائلون به على نفي أن يكون الإنسان خالقًا في الحقيقة مثله مثل الله تعالى، وقالوا تفسيرًا لهذا المعنى وردا على من يتوهم كون الإنسان فاعلًا في الحقيقة: (إن الكلام على أمرين: إن أردتم أنه خالق في الحقيقة فهذا خطأ، وإن أردتم أنه مكتسب فهو مكتسب)[٣].

وإذ كان إلزام الشرك لا يرد على الكسب هنا، إلا أن هذا التفسير الذي قدمه الإمام الأشعري يبعد عن حقيقة الكسب؛ وذلك لأن الاحتمالات ثلاثة تبعًا للمذاهب، فإما أن الإنسان لا يكون فاعلًا أصلًا لا على الحقيقة ولا على المجاز، وهذا هو الذي يتوافق مع مذهب الجبر. أو يكون فاعلًا على الحقيقة خالقًا لأفعاله، وهذا مذهب الحرية المطلقة. أو يكون الله فاعلًا على الحقيقة والإنسان فاعلًا على المجاز، وهذا هو معنى الكسب كما تقرر في المذهب الأشعري.

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/ ١٧٦.

(٢) الإمام أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين ص١٣٢.

(٣) الإمام أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين ص١٣٢.

أما كون الإنسان فاعلا على الحقيقة بمعنى أنه مكتسب للفعل، فهو احتمال بعيد عن مذهب الكسب، فضلا عن المذهبين الآخرين، هذا عند عدم إلزام المذهب بالجبر، أما إذا اعتبرنا إلزام الجبر، فإن الاحتمالات اثنان فقط ونفّا لما قرر ابن رشد، وهو إما أن يكون الإنسان حرًا خالقًا لأفعاله، أو مجبورًا ليس له أثر، ولا واسطة بينهما.

٣- يذهب الدكتور/ حسن حنفي إلى أن الكسب يقضي على التنزيه، إذ يقول (ينتج الكسب من احتياج المعبود إلى قدرة يخلقها في الإنسان من أجل الكسب، ولماذا لا يفعل الله كل شيء ما دام قادرًا؟ لماذا التمويه على العبد بأن يجعله فاعلًا في الحقيقة وهو ليس إلا فاعلًا بالمجاز؟ إن كان الكسب يرمي إلى التوحيد وإثبات قدرة المؤلِّه المشخص المطلقة، فإنه ينتهي إلى الإقلال منه بإثبات حاجته إلى خلق قدرة يكسب بها الإنسان فعله)[١].

وهنا يقارن الدكتور/ حسن حنفي مرة أخرى بين كل من الكسب والجبر بالنسبة لقدرة كل منهما على تنزيه الله تعالى ونفي التشبيه عنه، فيذهب إلى أن الجبر أكثر اتساقًا مع عواطف التعظيم والإجلال من الكسب؛ وذلك لأنه يجعل الله قادرا على كل شيء، والإنسان لا دخل له في الفعل مطلقًا، وبهذا فإن الله لا يحتاج إلى القدرة التي يخلقها في العبد ليتحقق الكسب بها[٢].

أما الكسب فإنه ينتقص من قدرة الله تعالى من ناحية، ومن قدرة العبد من ناحية أخرى، حيث يجعل الله محتاجا إلى العبد، ويجعل الإنسان محتاجا إلى الله، (يجعل الكسبُ المؤله المشخص مكتسبًا لأنه يتدخل في فعل الكسب، وما دام قادرًا على كل شيء وقادرًا على الكسب؛ فيكون إذن مكتسبًا، ويكون تعلقه بالفعل على جهة الكسب يجعله مكتسبًا، حتى ولو لم يحتج إلى آلة لأن اسم الفاعل لا يتضمن بالضرورة آلة، وإذا كان الإنسان قادرًا على الكسب، فلماذا لا يكون قادرًا على كسب كل أفعاله؟ لماذا تكون قدرته منتقصة، وثقته بالنفس

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/ ١٧٧.
(٢) انظر: المصدر السابق نفس الصفحة.

مزعزعة، وأنه غير قادر إلا أن يقوم بالأفعال إلى منتصفها؟ وما أسهل بعد ذلك أن يقوم بها إلى الربع ثم لا يقوم بها على الإطلاق اعتمادًا على الكسب وخلق الله أفعاله فيه؛ وبالتالي ينتهي الكسب إلى الجبر المطلق)[١].

والدكتور/ حسن حنفي هنا اعتمد على ما ذكره القاضي عبد الجبار في نقض الكسب والانتهاء به إلى الجبر، من أن الكسب لو كان معقولًا لكان يجب أن يسمى القديم مكتسبًا، والمعلوم خلافه، وهذا الإلزام بينه القاضي عبد الجبار من وجهين:

الأول: أن الله تعالى إنما هو قادر لذاته، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادرًا على جميع أجناس المقدورات، وعلى جميع الوجوه التي يصح أن يقدر عليها، ومن الوجوه التي يقدر عليها الكسب، فيجب أن يكون تعالى قادرًا عليها، فإذا قدر عليه وفعله وجب أن يسمى مكتسبًا.

الثاني: وهو أن التصرفات عند الأشاعرة متعلقة بالله على سائر صفاتها ووجوهها، ومن وجوه الأفعال الكسب، فيجب تعلقه به على هذا الوجه[٢].

وقد يجاب على هذا الإلزام بأن الله تعالى لا يكون مكتسبًا؛ وذلك لأن الكسب ما يقع بقدرة محدثة، وقدرة الله تعالى قديمة، وتعلقها بالموجودات إنما هو من باب الإضافات التي لا تؤثر في تغير الصفة.

هذا وقد ذكر الدكتور/ حسن حنفي عدة إلزامات أخرى ترجع في مجملها إلى الإلزامات المذكورة، من أن الكسب ينتهي إلى الجبر، وأنه يتنقص من التنزيه ومن حرية العبد معًا[٣].

رأي الدكتور/ حسن حنفي في أفعال العباد:

إذا كان ابن رشد رفض كل المذاهب المطروحة من قبل المتكلمين في مسألة أفعال العباد، محاولًا أن يشكل مذهبًا وسطًا رأى فيه الجمع بين الجبر

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/ ١٧٧.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٣٦٩، ٣٧٠.

(٣) انظر: د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/ ١٧٧-١٨٤.

والاختيار والأدلة النقلية والعقلية المتعارضة، فإن الدكتور/ حسن حنفي يميل إلى اختيار مذهب الحرية المطلقة، الذي يستبعد وجود أي قدرة لله تعالى في فعل العبد مطلقًا، محاولًا أن يسقط عليه الصياغات الفينومينولوجية تتميمًا لعمل الهيرمينوطيقا وتغيير الوضع القديم للمسألة كلية.

فمن وجهة نظر الدكتور/ حسن حنفي أن الوضع القديم للمسألة وضع مقلوب، حيث التفت معظم الآراء حول الله تعالى بدلا من أن تلتف حول الإنسان لإثبات قدرته واستطاعته وحريته المطلقة التي يسعى ويحيا لأجلها، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (لقد أفاض القدماء فيما سموه مشكلة أو مسألة أفعال العباد، وتضاربت الآراء بين جبر وكسب واختيار، كل رأي يعتمد على نصوص وحجج لتأييده، والحقيقة أن هذه المشكلة، كباقي مشاكل علم الكلام الأخرى، إنما تنشأ من هذا الوضع المقلوب للعلم ذاته «علم الله» بدلًا من «علم الإنسان»، فالسؤال الآتي: كيف تتفق إرادة الله المطلقة مع إرادة الإنسان أو علم الله المطلق وقدره المسبق مع حرية الإنسان؟ صياغة خاطئة لموضوع إنساني هو الفعل، لا يستطيع الإنسان إلا أن يشعر بإرادته وليس لديه أية وسيلة للشعور بإرادة خارجية تحدُّ من قدرته وتقف أمامه بالمرصاد أو تساعده وتؤيده)[1].

وتطبيقًا للأنسنة يرى الدكتور/ حسن حنفي أن القدماء غاب عنهم الموضوع الأساسي والتحليل الدال عليه، حيث جعلوا الطرف المقابل للإنسان الله وليس العالم، فبدلًا من أن تكون صياغة المشكلة حرية الإنسان وعلاقتها بالعالم، جاءت صياغتها تعبيرًا عن حرية ليست في العالم؛ حيث جعلت (الطرف الحقيقي لها لفعل الإنسان هو الله وليس العالم، وأن القيد هو إرادة الله الشاملة وليس الموقف والعقبة والقيد والنظم الاجتماعية والسياسية، وقد أدى ذلك إلى تصوُّر الإنسان والله أعداء، فبقدر ما يكون الله حرًّا يكون الإنسان مجبرًا، وبقدر ما يكون الإنسان مجبرًا يكون الله حرًّا، وبدلًا من تصورهما متعاونين، أصبحا كإخوة أعداء)[2].

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/ ٣٤٣.

(٢) المصدر السابق ٣/ ٣٤٢.

والسؤال الآن إذا كان الدكتور/ حسن حنفي يرى أن الوضع عند القدماء بالنسبة لمسألة حرية الإنسان أو جبره مقلوب، وأن الوضع الصحيح لها هو حصر الأمر في العالم بعيدًا عن الله تعالى، فماذا سنفعل في النصوص التي تدل على قدرة الله تعالى الشاملة والمحيطة بكل شيء؟

الحقيقة أن المنهج الفينومينولوجي عند الدكتور/ حسن حنفي لا يقف أمامه شيء، فهو كما مر لا يتقيد بضوابط لغوية أو قواعد وثوابت شرعية، ولا يهمه إلا الحدس والشعور وتجربة القارئ الحياتية، لذا فإنه لا يجد جهدا في تأويل النصوص التي تدل على شمولية قدرة الله تعالى وإرادته بما يتوافق مع القراءة الجديدة التي يريد أن يحول القديم إليها.

فإذا كان ابن رشد حاول التوفيق بين الآيات المتعارضة في المسألة بغض النظر عن مدى نجاح هذا التوفيق من عدمه، فإن الدكتور/ حسن حنفي أعمل الفينومينولوجيا في تأويل الآيات التي تدل على جبر الإنسان وجعلها في نهايتها تدل على حرية الإنسان المطلقة واستبعاد وجود أي قوة أخرى فوق قدرته وإرادته، حيث يقول: (صحيح أن الوحي المتضمن في الكتاب أخبر عن قدرة مطلقة وإرادة شاملة تعمُّ كل شيء كصفة، ولكن هذه القدرة ضمن وظيفة التوحيد العامة، وهي الإحساس للإنسان بأنه في عالم واحد يشمله قانون واحد، ومهمة الإنسان هي معرفة هذا القانون وتحقيق فعله طبقًا لمساره وليس مضادًا له؛ لأنه هو طبيعة الأشياء، بل إن إرادة الإنسان بنص الوحي هي الموجهة والمحققة للإرادة الشاملة)[1].

وهنا يلوي الدكتور/ حسن حنفي عنق النصوص بغير وجه حق أو دليل لتتوافق مع فكره ومنهجه، حيث يرجع الآيات التي تدل على القدرة والإرادة الشاملة إلى التوحيد العام، وبالطبع لا يقصد توحيد الله تعالى، ولكن يقصد توحيد العالم الذي تحكمه قوانين الطبيعة، والتي أساسها حركة الإنسان وإرادته؛ حيث (تنشأ الحركة في هذه الإرادة الخارجية بفعل الإنسان الذي يفعل فيها

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/٣٤٢.

بفعله، يفعل الإنسان الخير ثم يُعطى الجزاء، ولا جزاء قبل فعل الإنسان للخير. ويفعل الإنسان الشر وينال العقاب، ولا عقاب قبل فعل الإنسان للشر)[١].

وهكذا يصبح الإنسان وحده هو المتحكم في مصير نفسه والعالم، تتحرك الأسباب لأجل تحركه وانفعاله، ومع فرض وجود قوة وإرادة خارجية فإنها لا تفعل شيئا إلا بعد فعل الإنسان، بل إن فعلها أساسًا ردة فعل طبيعية مترتبة على الفعل الإنساني، وهنا تغيب القدرة الإلهية مطلقة، أو تحضر لكن حضورها وفعلها إنما هو تابع أو معلل وليس هو الأساس أو الأصل.

ويربط الدكتور/ حسن حنفي بين التكليف وبين الحرية، فيعتبر أن التكليف أساس الحرية، إذ يعني التكليف أن للإنسان رسالةً في الحياة، وأنه هو الذي قبلها باختياره بما أنه سيد الكون وملك الطبيعة بما لديه من قدرة على القرار والاختيار الحر، وبما لديه من قوةٍ على التحقيق، قوة معنوية تطلق من حدوده البدنية وتجعله أقوى من السموات والأرض والجبال[٢].

وكما تم هذا التكليف بحرية الإنسان وبإرادته، فإنه في الوقت نفسه يتحقَّق بحرية تامة دون قدر مسبق في علم مسبق أو بإرادة شاملة لوجود مطلق تفعل كل شيء، وهذا التكليف ذاته عملية تحرر لولاها لارتكن الإنسان إلى بدنه، وتحول إلى طبيعة خالصة كسائر الموجودات ولأصابَه الوهن والثقل واعتراه الخمول والسكون[٣].

أدلة الدكتور/ حسن حنفي وتفنيدها:

رغم انتقاد الدكتور/ حسن حنفي للتصور القديم للمسألة، وتخطئته للمذاهب القديمة؛ حيث جعلوا طرفي المشكلة الله والإنسان بدلا من الإنسان والعالم، إلا أنه يركن إلى الحجج القديمة التي اعتمد عليها القائلون بالحرية المطلقة لتدعيم مذهبه، وكأن هذه الحجج سلمت من التعارض وكان لها النصيب

(١) المصدر السابق ٣/ ٣٤٤.

(٢) انظر: د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/ ٣٤٩.

(٣) انظر: المصدر السابق نفس الصفحة.

الأكبر في القبول، وكأن محاولة ابن رشد في إيجاد حل وسط للمشكلة، لم تكن لأجل تعارض الأدلة العقلية والنقلية للجبر والاختيار فيما بينها.

أولًا- دعوى الضرورة: استدل الدكتور/ حسن حنفي على مذهبه في الاختيار المطلق بدعوى الضرورة، حيث ذهب إلى أن الإنسان بل جميع العقلاء يحكمون بأن أفعالهم الاختيارية صادرة عنهم دون الاضطرارية، وإنما يعتري بعضهم خلافه عند إيراد الشبهات، لذا فإنه يقول: (في الحقيقة لا تحتاج الحرية إلى إثبات؛ فهي أمرٌ بديهي يشهد به الحدس والوجدان، ويفضل الإنسان أن يضحي بحياته في سبيل أن يكون حرًّا هو أو شعبه)[١].

ودعوى الضرورة في أن العباد مختارون في أفعالهم اختيار مطلق، هي ما قال بها أبو الحسين البصري من المعتزلة مخالفًا في ذلك جمهور المعتزلة الذين رأوا أن قضية صدور الأفعال الاختيارية بقدرة العبد ليست قضية ضرورية بل قضية نظرية تحتاج إلى دليل[٢].

ويمكن رد هذه الدعوى، بأنه لو كان الأمر بدعوى الضرورة وإجماع العقلاء عليها لما وجدنا اضطرابًا ولا خلافًا في المسألة، فالعقلاء لم يتفقوا على أن أفعال العباد هم محدثوها، بل منهم من ذهب إلى الجبر ومنهم من قال بالكسب ومنهم من قال بالاختيار، وكل ذلك كان نتاجًا لاختلاف مقتضى عقولهم في تناول المسألة، وهذا ما أقره القاضي عبد الجبار حيث ذهب إلى أن العقلاء على مختلف أحوالهم لا يدفعون العلم بتعلق تصرف الفاعل المختار به ووقوعه بحسب قصده: (وإنما يختلفون في مرتبة تأتيه، فمنهم من يقول: إنه مُحدِثه ومنهم من يقول: مُكتسبه، ومنهم من يعلقه بالطبع، ومنهم من يزعم أن الله أحدثه بحسب قصده)[٣].

---

(١) انظر: المصار السابق ٣/ ٣٥٠.

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٣٣٢، والمغني أبواب التوحيد والعدل - المخلوق - ٨/٨، والرازي: الأربعين ١/ ٣٢١.

(٣) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل - باب المخلوق - ٨/٨.

وكلام القاضي عبد الجبار هذا إن دل على شيء، فإنه يدل على أن أصحاب الاتجاهات المختلفة بالنسبة للمشكلة التي نحن بصددها متفقون على نفي ادعاء الضرورة في معرفة صدور الأفعال عن العباد بمقتضى قصودهم، ولو كان الأمر بالضرورة كما ادعى الدكتور/ حسن حنفي لاكتفى من قال بالحرية المطلقة بها، وما أقاموا الأدلة التي تثبت مدعاهم في خلق الأفعال.

بل إن أبا الحسين البصري الذي اعتمد عليه الدكتور/ حسن حنفي في دعوى الضرورة في إحداث العباد لأفعالهم مضطرب في الأمر؛ حيث مع قوله: «العباد هم من أحدثوا أفعالهم» قال أيضًا «الفعل موقوف على الداعي»، ويعني ذلك عنده أن القادر على الضدين لا يتوقف فعله لأحدهما دون الآخر على مرجح -أي لا يتوقف على الإرادة- وإنما تتوقف قدرة العبد لأحدهما دون الآخر على الداعي إلى أحدهما ضرورة، أي أن الفعل يحصل عقيب الداعي ولا دخل لإرادة العبد في الترجيح.

ومن هنا لزم أبا الحسين البصري من قوله: «الفعل موقوف على الداعي»، عدم كون العبد موجدًا لأفعاله، وهذا ما جعل الإمام الرازي يصف قوله هذا بأنه غلو في الجبر[1]، وجعل الإمام الإيجي يصف تناقضه قائلًا: (وعندي أن أبا الحسين ما كان ممن لا يعلم أن القول بتينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال لكنه لما أبطل الأصول التي عليها مدار الاعتزال خاف من تنبه أصحابه لرجوعه عن مذهبهم، فلبس الأمر عليهم في ادعاء العلم الضروري بذلك وإلا فهذا التناقض أظهر من أي يخفى على المبتدي فضلًا عمن بلغ درجة أبي الحسين في التحقيق والتدقيق)[2].

ويبدو أن الدكتور/ حسن حنفي نفسه استشعر ضعف ما ذهب إليه من دعوى الضرورة على أن العباد هم محدثو أفعالهم، فأورد جملة من الأدلة العقلية والنقلية تقوية لمذهبه، وقد صرح بهذا قائلًا: (ومع ذلك، فنظرًا لوجود

(١) الرازي: الأربعين ١/٣٢١.

(٢) الإيجي: المواقف ٣/٢١١.

الاشتباهات التي أثارها الجبر والكسب، يمكن إثبات حرية الأفعال بصياغة براهين عقلية على الطراز القديم ضد الجبر والكسب ودفاعًا عن الحرية، وقد تكون بعض الحجج بينها مشتركة يتم تأويلها مرة لحساب الجبر أو الكسب ثم يُعاد تأويلها لتفنيدهما ولإثبات)[١]، وهذه الأدلة هي ما استدل بها المعتزلة[٢] والإمامية[٣] في هذا المقام وبيانها على النحو الآتي:

ثانيًا- البراهين العقلية:

أورد الدكتور/ حسن حنفي بعد ادعاء الضرورة عدة أدلة عقلية تبين اختيار العبد واستقلاله في خلق أعماله أهمها:

١- أن أفعالنا وقعت بحسب دواعينا وبالتالي وجوب انتفائها بحسب صوارفنا عنها، وهذا إنما يدل على الاختيار: يقول الدكتور/ حسن حنفي: (وجود الباعث أو القصد هو أكبر دليل على أن الإنسان صاحب أفعاله؛ فالفعل تابع للقصد والداعي، ولا يُعقَل وجود الباعث أو القصد أو الداعي ثم يكون الفعل من فعل غيره، وإلا ففيم كان هذا القصد وذلك الداعي؟ إن كل الأفعال المقدورة هي الأفعال القصدية، والأفعال غير المقدورة هي كذلك لأنها ليست قصدية. لا يعني أنها غير مقدورة للإنسان أنها مقدورة لإرادةٍ خارجيةٍ مشخصة؛ فذاك افتراضٌ محض، بل إن قدرة الآلة على ما يقدر عليه الإنسان وإن كانت قدرةً فعلية إلا أنها ليست فعلًا لأنه لا يتوافر فيها القصد إلا من خلال الإنسان الذي صنع الآلة لهذه الغاية، وأفعال الآلة ذاتها خالية من القصد)[٤].

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/ ١٩٢.

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٣٣٢، وما بعدها.

(٣) أبو جعفر الطوسي: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص٩٧ وما بعدها، الناشر: دار الأضواء - بيروت لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، وأبي الصلاح الحلبي: تقريب المعارف ص١٠٩، تحقيق: فارس تبريزيان، الناشر: المحقق، ١٤١٧هـ، وابن ميثم البحراني: قواعد المرام في علم الكلام ص١٠٨.

(٤) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/ ١٩٣.

ويمكن الجواب على هذا الدليل بأنه ليس فيه ما يدل على كون العباد هم من أحدثوا أفعالهم، كل ما فيه أن أفعالنا الاختيارية مستندة إلينا واقعة بحسب دواعينا وتعلق قدرتنا وإرادتنا بها، ولا خلاف في ذلك فقد مر أن العقلاء لا يدفعون العلم بتعلق الأفعال الاختيارية بفاعلها ووقوعها بحسب قصده، إنما يختلفون في مرتبة تأتيه، هل بالجبر، أم بالكسب، أم بحدوث العبد لها؟ والدليل لا يفيد أيًا منها، وفي هذا يقول الإمام السعد بعدما أورد عدة أدلة للمعتزلة في هذا المقام: (وهذه الوجوه لا تفيد سوى أن من الأفعال المستندة إلى العبد ما هو متعلق بقدرته وإرادته، واقع بحسب قصده وداعيه، وهي المسماة بالأفعال الاختيارية، وكونها مقدورة للعبد . . . ، ولا يفيد كونها مخلوقة للعبد على ما هو المتنازع)[١].

وربما يقال في الجواب عن هذا الدليل: لما لا يجوز أن يكون الباري تعالى خلق أفعالنا وتركها عند قصودنا وصوارفنا، ووافقت إرادة العبد بطريق مجرى العادة ليست استقلالًا بل بتبعية إرادة الله تعالى[٢].

٢- من الأدلة العقلية التي أوردها الدكتور/ حسن حنفي أيضًا على كون العباد هم محدثو أفعالهم، أنه لو كانت طاعتنا ومعصيتنا من الله لما حسن من الله مدحنا وذمنا، كما لا يحسن مدحنا وذمنا على صورنا وألواننا[٣].

والدكتور/ حسن حنفي يشير هنا إلى أنه لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل الإنسان وواقع بقدرته واختياره، وهذا الدليل هو عمدة المعتزلة الكبرى والعروة الوثقى لهم في الاستدلال على خلق الأعمال على حد قول الإمام الرازي والسعد[٤].

---

(١) التفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ١٨٣.

(٢) التفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ١٨٨.

(٣) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/ ١٩٦.

(٤) الرازي: الأربعين ١/ ٣٢٧، والتفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ١٨٨، ولأهمية هذا الدليل عند المعتزلة والتعويل عليه ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٣٣٢.

ويمكن الجواب على هذا بعدم التسليم بأننا لا نذم ولا نمدح على صورنا وألواننا، فإن الشخص ربما يمدح على اعتدال قامته، ويذم على قصرها، وكل ذلك مما لا اختيار للعبد فيه ولا قدرة له عليه، وعليه فإن القول: بأن المدح والذم لا معنى له ما لم يتعلق بقدرة العبد واختياره قول مردود؛ وذلك لأن المدح والذم يكون: (باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط الاستقلال بالفعل، وذلك كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته من الآفة وعاهته، فإن ذلك باعتبار أنه محل لها لا مؤثر فيها)[1]، -أي باعتبار أن العبد محل لما يمدح ويذم عليه، لا باعتبار أنه مؤثر فيما يمدح ويذم عليه-.

٣- مما استدل به المعتزلة أيضًا واستند عليه الدكتور/ حسن حنفي في تثبيت مذهبه (التفرقة بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية، وهي تفرقة تثبت الحرية بناءً على الحركة الاختيارية، كما أخذ الجبر والكسب نفس التفرقة لنفي الحرية بناءً على الحركة الاضطرارية، الحقيقة أن وجود الحركة الاضطرارية لا ينفي الحرية؛ فالحريات لحظات أفعال وليست حرية طول الوقت، هناك أفعال تتم بالبدن وبالمران وبالعادة وبالتقليد، هناك أفعال أخرى، أفعال الرؤية والعزم، هي أفعال حرة، بل إن حركة الارتعاش قد تكون انعكاسيةً عضوية صرفة، لا تثبت جبرًا أو كسبًا ولا تنفي حرية، وكثيرًا ما تتجاوز الأفعال الحرة أفعال الجوارح إلى أفعال القلوب أو أفعال الشعور التي هي من أساس الأفعال الإرادية التي تبدو في آخر مراحلها كأفعال للبدن)[2].

والدكتور/ حسن حنفي بعد استخدامه دليل المعتزلة ذاته، أراد أن يحول الاستدلال حتى يدل بطرفيه على الاختيار، فإذا كان المعتزلة تستشهد بالأفعال الاضطرارية على الجبر والأفعال الاختيارية على الاختيار، والأشاعرة تستند إلى نفس التفرقة لإثبات الكسب، فإن الدكتور/ حسن حنفي في تعبير فينومينولوجي تأويلي يجعل الأفعال الاضطرارية والاختيارية معًا تدل على حرية الفعل

(١) الجرجاني: شرح المواقف ٨/ ١٧٢، التفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ١٨٦.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/ ١٩٢.

واستقلالها من الإنسان؛ حيث من الممكن أن يتحكم الإنسان في أفعاله الاضطرارية أو تنتج خلال تفاعل اختياري من الإنسان فتعود في النهاية إليه.

وربما فعل الدكتور/ حسن حنفي هذا ليدفع عن الدليل السؤال التالي، وهو سؤال يلزم مذهب الكسب أيضًا.

وهو لماذا يفرق المعتزلة بين أفعال الإنسان الاضطرارية وأفعاله الاختيارية في الخلق، فيجعلون الأولى من فعل الله والثانية من فعل الإنسان؟

فإن قيل: لأن هذه التفرقة راجعة إلى أن الأفعال الاضطرارية حادثة؛ فلذلك كانت مخلوقة بقدرة الله تعالى.

فإنه يجاب: بأن الأفعال الاختيارية حادثة أيضًا، فلماذا لا تكون مخلوقة بقدرة الله تعالى؟

وإن قيل: أن العباد لا يستطيعون خلق الأفعال الاضطرارية؛ لأنها تقع معجوزًا عنها، على حين أنهم يستطيعون خلق الأفعال الاختيارية، ولذلك صح القول بأنهم خالقون لها.

أجيب: بأن هذا الفرق لا يصلح مبررًا لهذه التفرقة في الخلق؛ وذلك لأنه إذا كان ما يقع مقدورًا لغير الله يخرج من أن يكون مخلوقًا له، فإنه يجوز أن يكون الله تعالى قد أقدر بعض ملائكته على خلق هذه الأنواع التي عجز الناس عنها وهي الأفعال الاضطرارية، إذن فلا دليل على خلقها أيضًا.

وأيضًا فإن العجز عن الفعل في حالة الاضطرار ليس بأولى من القدرة في حالة الاختيار في الدلالة على أن الله هو الخالق، بل ربما كان العكس هو الصحيح؛ لأن ما خلق الله فينا القدرة عليه فهو عليه أقدر كما أن ما خلق فينا العلم به فهو به أعلم[1].

وهنا أمر آخر يخص السحب الفينومينولوجي للأفعال الاضطرارية وتحويلها إلى أفعال اختيارية، وهو أن الدكتور/ حسن حنفي من الممكن أن يكون فعل

(١) انظر: د. حمودة غرابة: أبو الحسن الأشعري ص٩٧، الناشر: مجمع البحوث الإسلامية - الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م، بدون رقم طبع.

هذا؛ لأنه استشعر أن مذهب المعتزلة رغم قولهم بالاختيار ما زال يحوم حوله شبه الجبر، أو أن الله ما زال متمركزا في المذهب؛ وذلك من خلال عموم علمه أولًا، أو من خلال إثبات الأفعال الاضطرارية التي لا خالق لها إلا الله تعالى، وعليه أسقط التأويل الفينومينولوجي عليها؛ وذلك بإرجاعها إلى قدرة الإنسان أو جعلها من لوازم أفعاله الاختيارية، كل ذلك ليبعد أي وجود لله تعالى داخل العالم يسيطر على حرية الإنسان ويقيدها، وهذه من الفوارق المهمة بين العقلانية الاعتزالية والعقلانية الحداثية؛ حيث العقلانية الاعتزالية إنما جاء فكرها يدور حول الله وتنزيهه وعلاقته بالعالم، بينما الفكر الحداثي يدور حول فصل الله تعالى عن العالم وجعل العلاقة أحدية، فالإنسان والعالم لا علاقة لهما بالله، الإنسان يفعل بقدرته الحرة، والعالم تحكمه قوانين الطبيعة المتمثلة في الأسباب والمسببات.

٤- يستمر الدكتور/ حسن حنفي في تصوير أدلته فيذكر بعد الوجوه السابقة عدة أدلة قريبة منها مرجعها كلها إلى جملة واحدة هي: «**أن العبد لو لم يكن مستقلًا بأفعاله لبطل التكليف**»، حيث يقول: (ولا يعقل تكليف بلا قدرة أو أمر بلا إرادة، يدل حسن الأمر والنهي وغيرهما من الأحكام على أن الإنسان قادر على الفعل وعلى أن يكون فعله موضوعًا للحكم، وما دام الإنسان مطالبًا بالطاعة فإن الفعل ممكن، وما دام الفعل ممكنًا فإن الإنسان حر، والأمر هو خطاب لآخر، ولا يكون هناك أمر للنفس بل للآخر، وما دام الآخر موجهًا بالخطاب فهو قادر على الفعل)[1].

وما ذكره الدكتور/ حسن حنفي هنا من وجوه يلزم منها بطلان التكليف مسلمٌ بها وفي غاية القوة، ولقوتها لم يسلم مذهب المعتزلة من ورودها عليهم وبيان ذلك: أنه قد مر أن المعتزلة من القائلين بعموم علم الله تعالى وقدرته، وعليه فإنهم يسلمون أن ما علم الله تعالى وقوعه من فعل العبد يجب الوقوع وما علم الله تعالى عدم وقوعه يمتنع الوقوع، فلا يكون الفعل في الحالتين مقدورًا

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/١٩٦.

للعبد، لأنه يلزم على الأول إيجاد الموجود وعلى الثاني قلب الحقائق وهما باطلان، وإذ لم يكن الفعل مقدورًا للعبد كان مجبرًا فيقبح التكليف.

وإذا قال الدكتور/ حسن حنفي: إن هذا لا يرد علي؛ لأنني لا أقول بعموم العلم ولا أثبت الصفات كصفات إلهية بل أثبتها كصفات إنسانية.

قلنا: إن هذا الصرف والتأويل للصفات عن معانيها الحقيقية غير معتبر؛ وذلك لأنه جاء مصحوبًا بالهوى وليس عليه دليل، كما أنه لم يتقيد بالضوابط اللغوية والعقلية والشرعية التي اشترطها علماء الأمة في التأويل، وقد تم تفصيل ذلك سابقًا.

تعقيب:

وضح إذن أن مذهب ابن رشد لم يسلم من المعارضة، وأنه يرد عليه نفس الإلزامات الواردة على المذاهب الأخرى، وكذلك لم يسلم مذهب الاختيار المطلق الذي انحاز إليه الدكتور/ حسن حنفي محاولًا إصباغه بالصبغة الفينومينولوجية من التعارض وورود الإشكالات عليه، وكذلك لم يسلم الكسب ولا الجبر أيضًا، فما السبيل إذن؟

السبيل هو العلم بأن هذه المسألة مهما اجتهد الإنسان في كشفها والبحث عن حقيقتها لن يصل من ذلك إلى نتيجة ترضيه، فضلًا على أن ترضي غيره، ولقد أحس الإمام الأعظم أبو حنيفة صعوبتها وخطورتها ولكم تمنى عدم خوض الناس فيها حيث قال: (هذه مسألة استصعبت على الناس فأنى يطيقونها، هذه مسألة مقفلة قد ضل مفتاحها علم بما فيها، ولم يفتح إلا بمخبر من الله يأتي بما عنده ببينة وبرهان)[1]، كما يقول: (أما علمتم أن الناظر في القدر كالناظر في شعاع الشمس كلما ازداد نظره ازداد حيرة)[2].

---

(١) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/ ٢٤٠، الناشر: دار المعارف - القاهرة، الطبعة التاسعة بدون تاريخ نشر.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

ويقول أستاذنا الدكتور/ عبد الله الشاذلي: (إن اختلاف الأنظار في مسألة نحن طرف فيها ليدل على سمة النقص الإنساني؛ لأننا إذا اختلفنا في تلك المسألة وحالها على هذا الشكل، ولم نصل فيها إلى رأي قاطع وتنوعت الاختلافات حتى داخل الفرقة الواحدة ودل ذلك على نقصنا، فمن باب أولى يكون اختلافنا في المسائل ذات الصبغة الإلهية البحتة، وإنه لدلالة على استمرار الضعف البشري والقصور الإنساني عن الوصول إلى الغايات المنشودة في هذا المجال، وليتنا بعد هذا نلوذ كاملا إلى البيان النقلي في المجال العقدي كله)[1].

ونظرًا لصعوبة هذه المسألة وخطورتها فإن الواجب فيها راحة للفكر وتوفيرًا للجهد اتباع طريقة سلفنا الصالح القائمة على: أن جميع أفعال الإنسان إنما هي مقدورة لله تعالى كائنة بإرادة الله عالمًا بها أزلًا قبل وقوعها، وأن العبد له قدرة وإرادة وفعل، لكن يجب التوقف عن بحث مدى تأثيره وقدرته على الفعل[2].

فمن الخير أن يفوض المرء أمره كله لله، ويعتقد اعتقادًا جازمًا أن أمره كله بيد خالقه، وأن كل ما يفعله إنما هو بإرادة ربه ولا يكون العبد حينئذ مجبورًا؛ وذلك لأن له (إرادة جزئية يَقْدِرَ على صرفها إلى جانب الخير وإلى جانب الشر، وله عقل يميز بينهما، فإذا صرفَ إرادته إلى الخير ظهر له الخير الذي أراده وأثيب عليه لظهوره على يده وتعلق إرادته الجزئية به، وإن صرفها إلى جانب الشر ظهر ذلك الشر وعوقب عليه لظهوره على يده، وتعلق إرادته الجزئية به)[3].

❀ ❀ ❀

(١) د. عبد الله الشاذلي: لوامع اليقين ٣/٢٦.

(٢) انظر: ابن تيمية: منهاج السنة ٣/١١٠، والإمام محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ١/١٨٨، و د. حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية ص٤٧٧.

(٣) الشيخ طاهر بن محمد الجزائري: الجواهر الكلامية في إيضاح العقيدة الإسلامية ص٧٠، ٧١، الناشر: دار بن حزم بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

المطلب الرابع

بين ابن رشد وحسن حنفي في نقد الكسب الأشعري

من خلال الوقوف على نقد كل من ابن رشد وحسن حنفي لنقد الكسب الأشعري وتقرير رأيهما في حل المشكلة، يتضح الآتي:

١- اتفاق ابن رشد وحسن حنفي على جبرية الكسب، وأنه في نهايته ما هو إلا نوع من الجبر.

٢- اتفاقهما على أنه ليس هناك توسط بين الجبر أو الاختيار، فإما أن يكون الإنسان حرًا أو يكون مجبورًا، لكن نقد الدكتور/ حسن حنفي للحلول الوسط ينال من ابن رشد أيضًا، حيث حاول ابن رشد أن يجمع بين الأدلة المتعارضة ويخرج بمذهب وسط بين الجبر والاختيار، لكن الدكتور/ حسن حنفي أعلنها صراحة بأن كافة الحلول المتوسطة تؤول إلى الجبر في نهايتها، ولا شك أن هذا يلزم ابن رشد أيضًا كما تبين سابقًا.

٣- اتفاقهما على عدم معقولية الكسب وأن الاصطلاح الكلامي الذي وضعه الأشاعرة له لا يتوافق مع أصله اللغوي الذي وضعه العرب.

٤- اختلاف ابن رشد مع الدكتور/ حسن حنفي حول السبب الرئيس الذي عنه اختلفت المذاهب وتباينت لأجله الآراء في المسألة، فينما يرى ابن رشد تعارض الأدلة النقلية والعقلية فيما بينها هو السبب الأساسي للمشكلة، فإن الدكتور/ حسن حنفي يرى أن السبب في ذلك هو وجود طائفة تثبت الصفات الإلهية لذا قالوا بالجبر وهم الأشاعرة، وطائفة أخرى تنفي الصفات الإلهية وتثبت الصفات الإنسانية لذا قالوا بالاختيار وهؤلاء هم المعتزلة.

٥- أن ابن رشد رغم نقده للكسب الأشعري ورفضه للحرية المطلقة، لم يخرج المشكلة عن الوضع الطبيعي لها؛ حيث حاول ابن رشد في نظريته الكسبية

أن يجد حلا لنفس المشكلة المطروحة والمختلف فيها بين المتكلمين، وهي علاقة الله تعالى بأفعال عباده، بينما الدكتور/ حسن حنفي عمل على استبعاد الله تعالى من المشكلة كلية وجعلها أحدية الطرف، معتبرًا أن معظم المشاكل التي تدور حول القدرة الإلهية وعلاقتها بالقدرة الإنسانية ما هي إلا تمرينات عقلية، يقصد بها المزايدة على الإيمان وإثبات أولوية القدرة الإلهية على القدرة الإنسانية، وهذا بلا شك ينطبق على محاولة ابن رشد حيث لم تستبعد الله في بحث المشكلة[١].

٦- أنه مما يدل على تمركز الله في طرح المشكلة عند ابن رشد رفضه التام لمذهب الحرية المطلقة الذي أعلنته القدرية؛ وذلك لأن هذا المذهب كما هو واضح يلغي قدرة الله وشمول علمه لمخلوقاته، بينما الدكتور/ حسن بعدما أعلن اختياره لمذهب المعتزلة خاصة القدرية منهم مدافعًا عنهم وعن تسميتهم بهذا المسمى[٢]، خلع رداء الاعتزال عندما وجد فيه ما يجعله يثبت قدرة إلهية حتى لو كانت في الأفعال الاضطرارية؛ وذلك لأن هذا يتعارض مع فكره الهرمينوطيقي والفينومينولوجي والذي لا يدور إلا حول الإنسان ولا يرى إلا صفاته.



(١) انظر: د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٣/ ٢٢٥.

(٢) يقول الدكتور/ حسن حنفي: (والذين أحق بتسميتهم بالقدرية ليسوا هم أنصار الحرية بل أنصار الجبر؛ إذ تثبت التسمية من إثبات الشيء أولى من ثبوتها من نفيه، كما تثبت حين يتكرر اللفظ باستمرار عند من يثبته لا عند من لا يذكره أو ينكره، وذم القدرية واقع لمن يثبت القدر وينكر الحرية لا لمن ينفي القدر ويثبت الحرية). من العقيدة إلى الثورة ٣/ ٢٢٦.

الفصل الثالث

نقد ابن رشد وحسن حنفي لرأي الأشاعرة في النبوة والمعاد

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: نقد ابن رشد وحسن حنفي لرأي الأشاعرة في النبوة.

المبحث الثاني: نقد ابن رشد وحسن حنفي لرأي الأشاعرة في البعث.

المبحث الأول

نقد ابن رشد وحسن حنفي لرأي الأشاعرة في النبوة

ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول: رأي الأشاعرة في حكم النبوة وطريق ثبوتها.

المطلب الثاني: نقد ابن رشد لرأي الأشاعرة في النبوة.

المطلب الثالث: نقد حسن حنفي لرأي الأشاعرة النبوة.

المطلب الرابع: بين ابن رشد وحسن في نقد رأي الأشاعرة في النبوة.

توطئة

مما لا شك فيه أن الله تعالى كرم الإنسان وميزه عن غيره من المخلوقات بنعمة العقل، والله تعالى لحكمته ومزيد نعمته لم يكل الإنسان إلى عقله لتنظيم حياته؛ وذلك لأن هذا العقل محكوم بنزعاته وشهواته التي تخيل له في كثير من الأحيان قلب الحقائق، فلو ترك الله تعالى الإنسان لعقله لاختل نظام الكون ولفسدت الفطرة، لأجل ذلك أرسل الله تعالى رسله لهداية البشر إلى طريقه المستقيم ومنهجه القويم الذي لا يستطيع البشر أن يصلوا إليه وحدهم، فالعقل البشري مهما كان مستنيرًا وبالغًا من المعارف والعلوم لا يقدر على تنظيم حياته فضلًا عن تنظيم حياة غيره؛ لذا كان من الضروري أن يقوم أحد بمعالجة هذا القصور وتوجيه العقول، فكان إرسال الرسل ليقوموا بتعليم الناس ما لم يستطيعوا أن يعلموه بعقولهم وليكونوا صلة بين الناس وبين خالقهم يعلمونهم مراد الحق وأحكامه وتعاليم دينه.

كذلك تتجلى في إرسال الرسل حكمة عظيمة، ألا وهي تنظيم حياة الناس وسن القوانين التي تضمن لهم حياة منتظمة قويمة، فالإنسان مجبول على التعايش والتعاون مع بني جنسه، وهو في تعايشه وتعاونه يربطه نوع من المعاملات والمعاوضات التي لا تنتظم إلا بقانون متصف بالعدل والإنصاف وعدم الجور، وما كان للناس أن يدركوا هذا القانون بمفردهم؛ لاختلاف منظور العدل والإنصاف بمقتضى النزعات والشهوات والبيئات المختلفة، فكان لابد من شارع ومعلم لهم، وأن يكون هذا الشارع متميزًا عنهم بخواص ليست في غيره حتى يقبلوه وينقادوا له.

ولأهمية النبوة فقد تحدث المتكلمون وعلى رأسهم الأشاعرة عن المسائل المتعلقة بها، فتحدثوا عن معناها، وحكم البعثة، والمعجزة، ونبوة سيدنا ﷺ، وعصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وغير ذلك من المسائل التي تخصها،

ولقد تطرق كل من ابن رشد وحسن حنفي لنقد تصورات الأشاعرة في النبوة بشكل عام، وقبل الوقوف على نقدهما وتحديد رأيهما، نوضح أولًا رأي الأشاعرة في حكم النبوة وكيفية ثبوتها.



المطلب الأول
رأي الأشاعرة في حكم النبوة وطريق ثبوتها

ذهب الأشاعرة إلى أن إرسال الرسل من الأمور الممكنة عقلا، فإرسالهم ليس بواجب على الله؛ لأنه تعالى لا يجب عليه شيء، وهذا ما قاله الإمام الأشعري وتبعه فيه الأشاعرة من بعده، يقول ابن فورك حاكيًا مذهب الإمام الأشعري في ذلك: (وكان يقول: إن ارسال الرسل إلى الخلق غير واجب على الله ﷻ في العقول، وكان له أن يرسل الرسل، وله أن لا يرسل، ولا يكون بترك الإرسال سفيهًا)[١].

وإلى هذا ذهب الإمام الباقلاني، قائلًا: (ويجب أن يعلم: أنه يجوز لله تعالى إرسال الرسل وبعث الأنبياء، خلافًا لما تدعيه البراهمة، والدليل عليه: أنه مالك الملك يفعل ما يشاء، مع ما سبق من أنه ليس في إرسال الرسل استحالة، ولا خروج عن حقائق العقول، فدل على جواز ذلك)[٢]، ويقول الإمام الغزالي: (بعثة الأنبياء جائز، وليس بمحال ولا واجب)[٣]، ويقول السنوسي: (مذهب أهل الحق أن الرسالة ممكنة بفضل مولانا جل وعلا)[٤].

ويشرح الإمام البيجوري بيت قول صاحب الجوهرة:

ومنه إرسال جميع الرسل فلا وجوب بل بمحض الفضل

قائلا: (ومنه إرسال جميع الرسل، أي ومن الجائز العقلي في حقه تعالى إرساله لجميع الرسل، خلافا لمن أوجبه ولمن أحاله، بل إرساله بمحض

---

(١) محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري: مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري ص١٨٠، تحقيق: د. أحمد عبد الرحيم السايح، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م.

(٢) الباقلاني: الإنصاف ص٥٨.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص٤٦٦.

(٤) أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي: عمدة أهل التوفيق ص٢٣٥.

الفضل وبإحسانه الخالص)[١].

ومن هنا يتضح أن الأشاعرة يجمعون على قول واحد، وهو أن إرسال الرسل من الممكنات في حقه سبحانه، فلا وجوب عليه تعالى ولا إيجاب، وأن البعثة نعمة من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها، ولا تبتني على استحقاق من المبعوث واجتماع أسباب وشروط فيه، بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو أعلم حيث يجعل رسالته[٢].

طرق ثبوت النبوة عند الأشاعرة:

إذا كانت حكمة الله تعالى ورحمته بعباده أن يُنصب لهم من يهديهم إلى طريق الحق والرشاد، فمن رحمته أن يعرفهم بشخصه ويرشدهم إليه بالتعيين على وجه الخصوص، ولا يتم ذلك إلا بأن ينصب الله تعالى لمن يبعثه حجة يقيمها لهم وتكون دلالة واضحة على صدق ما ادعاه من النبوة، فإن (كل إنسان يميل ميلًا فطريًا إلى عدم الأخذ بأقوال الآخرين وادعائهم إلا بدليل يثبتها ويبرهن على صحتها، وهذا أمر وجداني، وبناءً على هذا لو ادعى إنسان النبوة والسفارة من قبل الله تعالى ولم يقم دليلًا يثبت صدقه في دعواه كانت الدعوة فارغة ولا قيمة لها في سوق الانقياد والإذعان)[٣].

لذا فإن الأشاعر رأوا أن أهم الطرق التي تجلب التصديق بالنبي والانقياد والإذعان له «المعجزة»؛ لأنها إنما تكون على وجه يعجز البشر عن الإتيان به فلم يبق بَعدها في النفس مجال للريب والشك.

والمعجزة لغة: مأخوذة من العجز المقابل للقدرة، والعجز أصله التأخر عن الشيء، وصار في العرف اسمًا للقصور عن فعل الشيء[٤].

---

(١) البيجوري: تحفة المريد ص١٩٨.

(٢) التفتازاني: شرح المقاصد٣/ ٢٧٠.

(٣) انظر: حسن مكي العاملي: بداية المعرفة ص٢٠٧، الناشر: الدار الإسلامية للنشر، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

(٤) انظر: الفيروز آبادي: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز ٤/ ٢٢، تحقيق: محمد علي النجار،=

وقد قال صاحب الصحاح: (العجز: مؤخر الشيء، يؤنث ويذكَّر. وهو للرجل والمرأة جميعًا. والجمع الأعجازُ. والعَجيزَةُ، للمرأة خاصة. والعَجْزُ: الضعف. تقول: عَجَزْتُ عن كذا أعْجِزُ بالكسر عَجْزًا ومَعْجِزَةً ومعجزًا)[١].

وقال صاحب البصائر: (الإعجاز إفعال من العجز الذي هو زوال القدرة عن الإتيان بالشيء من عمل أو رأي أو غير ذلك)[٢].

ومن هنا قال الإمام السعد: إن (حقيقة الإعجاز هي إظهار العجز، استعير لإظهاره، ثم أسند مجازًا إلى ما هو سبب العجز، وجعل اسمًا له)[٣].

أي أن «المعجزة» أصلها «العجز» ثم أسند «العجز» مجازًا إلى سببه فقيل «معجز»، لذا فإن الإمام السعد حين تعرض للتعريف اللغوي عرف ما هو سبب العجز فقال: (مأخوذ من العجز) أي «المعجز» ولم يقل مأخوذة، أي «المعجزة»، وقد فسر الإمام البغدادي التاء التي في لفظ «المعجزة» بأنها زيدت للمبالغة في الخبر عن عجز المرسل إليهم عن المعارضة فيها، كما وقعت المبالغة بالتاء في «علامة ونسابة»[٤]، وقد زاد السعد أنها زيدت للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في «الحقيقة» ومن هنا قيل» المعجزة»[٥].

ومن خلال عرض الاشتقاق اللغوي لكلمة المعجزة يمكن القول بأنها تدور حول العجز والضعف وعدم القدرة على فعل الشيء، وهذا بعينه ما دار حوله المعنى الاصطلاحي.

ففي الاصطلاح: قد عرفوها بعدة تعريفات أبرزها تعريف الإمام الرازي بأنها: (أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي وعدم المعارضة)[٦].

= الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي - القاهرة، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

(١) انظر: الجوهري: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ٣/ ٨٨٣.

(٢) انظر: الفيروز آبادي: بصائر ذوي التميز ١/ ٦٥.

(٣) انظر: التفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ٢٧٣.

(٤) انظر: البغدادي: أصول الدين ص١٧٠.

(٥) انظر: التفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ٢٧٣.

(٦) انظر: الرازي: المحصل ص٢٠٧.

وهذا التعريف هو الذي اختاره الإمام السعد وقد ذكر بعض الإشكالات الواردة عليه وردها حتى يكون التعريف جامعًا مانعًا[١]، ويعتبر هذا التعريف بعد رد الإشكالات عليه من أفضل التعريفات التي قيلت في المعجزة حيث جاءت قيوده جامعة لشروطها.

وهناك تعريفات أخرى للمعجزة إلا أنها ينقصها بعض القيود منها، ما أورده الإمام الإيجي حيث قال: (حقيقة المعجزة وهي بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول)[٢] [٣].

ومنها ما أورده الإمام البغدادي بقوله: (ظهور أمر خارق للعادة في دار التكليف، لإظهار صدق ذي نبوة من الأنبياء أو ذي كرامة من الأولياء، مع نكول من يتحدى به عن معارضة مثله)[٤] [٥].

هذا بالنسبة للنبوة العامة، أما بالنسبة للنبوة الخاصة، كنبوة نبينا محمد ﷺ، فللمتكلمين في ثبوتها عدة طرق.

فالإمام الباقلاني اقتصر في إثبات نبوته ﷺ على المعجزة وحدها، فاستدل أولًا بأكبر معجزاته ﷺ وهي القرآن الكريم فبين أوجه إعجازه وبيان ذلك الإعجاز، ثم أردف كلامه ببيان المعجزات الأخرى التي ظهرت منه ﷺ[٦]، وعلى هذا النهج سار إمام الحرمين الجويني حيث يقول: (فإن قيل: هل في المقدور

(١) انظر: شرح المقاصد ٣/ ٢٧٤.

(٢) انظر: الإيجي: المواقف ٣/ ٣٤٢، وانظر أيضًا نفس التعريف عند القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٥٦٩.

(٣) يلاحظ أن هذا التعريف خلا من القيود التي ذكرها الإمام الرازي والسعد لذا فهو تعريف غير جامع للمعجزة.

(٤) انظر: البغدادي: أصول الدين ص١٧٠.

(٥) هذا التعريف خلا من قيد المقارنة للتحدي الذي يحترز به عن الكرامات والإرهاصات، لذا فإن التعريف لم يفرق بين الكرامة والمعجزة وهذا مخالف لما عليه جمهور المتكلمين يقول الإمام السعد في تعريفه للمعجزة: (واحترز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الأولياء والعلامات الإرهاصية التي تتقدم بعثة الأنبياء). انظر: التفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ٢٧٤.

(٦) انظر: الباقلاني: الإنصاف ص٥٩، ٦٠، وانظر: الباقلاني: التمهيد ص١٥٧، ١٥٨.

نصب دليل صدق على النبي غير المعجزة؟ قلنا ذلك غير ممكن)[١]، وهذا الكلام قد حكاه عنه أيضًا الإمام السعد حيث يقول: (فيما ذكر إمام الحرمين من أنه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة)[٢]، وعليه فإن إمام الحرمين كما فعل الإمام الباقلاني يستدل على نبوته ﷺ بمعجزة القرآن أولًا ثم بالمعجزات الأخرى مثل: (نبع الماء من خلال الأصابع، وتسبيح الحصى، وتكثير الطعام القليل)[٣]، وهذه الطريقة هي التي وجدها الباحث أيضًا عند ابن ميثم البحراني[٤] وابن مطهر الحلي[٥] من متكلمي الشيعة الإمامية.

أما الإمام الغزالي فقد زاد على الوجه السابق -المعجزة- وجهًا آخر وهو معرفة أحواله ﷺ ببيان سيرته وصفاته الخِلْقِيَّة والخُلُقِيَّة، يقول الإمام الغزالي: (فإن وقع لك الشك في شخص معين، أنه نبي أم لا؟ فلا يحصل اليقين إلا بمعرفة أحواله، إما بالمشاهدة، أو بالتواتر والتسامع، فإنك إذا عرفت الطب والفقه، يمكنك أن تعرف الفقهاء والأطباء بمشاهدة أحوالهم، وسماع أقوالهم، وإن لم تشاهدهم)[٦].

والإمام الرازي، والإيجي، والسعد زادوا وجهًا ثالثًا على الوجهين السابقين -المعجزة، ومعرفة أحواله- وهو: إثبات نبوته ﷺ من خلال إخبار الكتب السماوية التي بشرت بنبوته وبعثته ﷺ[٧]، لكنهم جعلوا العمدة في الاستدلال

---

(١) انظر: الجويني: الإرشاد ص٣٣١.

(٢) انظر: التفتازاني: شرح المقاصد٢٨٠.

(٣) انظر: الجويني: الإرشاد ص٣٥٣، ٣٤٥.

(٤) انظر: ابن ميثم البحراني: قواعد المرام في علم الكلام ١٣٥.

(٥) انظر: ابن مطهر الحلي: نهج الحق وكشف الصدق ص١٤٢، تقديم: السيد رضا، تعليق: عبد الله الحسيني الأرموي، الناشر: مؤسسة الطباعة والنشر - دار الهجرة - قم، ١٤٢١هـ.

(٦) انظر: الإمام الغزالي: المنقذ من الضلال ص٥٥، ويقول الإمام الإيجي: (المسلك الثاني من مسالك إثبات نبوته ارتضاه الجاحظ من المعتزلة وارتضاه أيضا الغزالي قدس سره في كتابه المسمى بالمنقذ من الضلال الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها).
انظر: الإيجي: المواقف ص٣/ ٤٠٩.

(٧) انظر: الرازي: المحصل ص٢٠٨، والإيجي: المواقف ٣/ ٣٨٩، ٤٠٩، والتفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ٢٨٦-٣٠٠.

على نبوته ﷺ (المعجزة)، وما غيرها من الوجوه فقد ذكروه على سبيل التقوية والتتميم، يقول الإمام السعد بعد الكلام عن إثبات نبوته ﷺ بالمعجزة: (ما سبق هو العمدة في إثبات النبوة وإلزام الحجة على المجادل المعاند وقد يذكر وجوه أخر تقوية له وتتميمًا)[١]، ثم ذكر بعضًا من سيرته وأخلاقه، وأورد عددًا من النصوص التي تثبت نبوته ﷺ في الكتب السابقة[٢].

وجه دلالة المعجزة على صدق النبي:

ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن دلالة المعجزة على صدق النبي ليست دلالة عقلية بل دلالة عادية يمكن تخلفها؛ (لأن ما دلّ عقلًا فيدلّ لنفسه ويرتبط بمدلوله لذاته، ولا يجوز تقديره غير دال، وذلك كدلالة الفعل على الفاعل، ودلالة الفعل المحكم على علم فاعله، إلى غير ذلك من الأدلة العقلية، ودلالة المعجزة على صدق المدّعى للرّسالة ليست كذلك، وإلا لما تصوّر وجودها إلا وهي دالّة على صدق الرسول؛ وليس كذلك، فإنه يجوز خرق العوائد عند تصرم الدنيا: كانفطار السماوات، وانتثار الكواكب، وندكدك الجبال، وتبدّل الأرض غير الأرض، إلى غير ذلك مع عدم دلالتها على تصديق مدّعى النّبوة؛ فإنّه لا إرسال ولا رسول في ذلك الوقت)[٣].

وهذا ما نجده واضحًا عند الإمام الجويني[٤]، والآمدي[٥]، والإيجي، والسعد، وقد نسب الإمام الآمدي هذا أيضًا إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر الباقلاني حيث يقول: (والّذي ذهب إليه شيخنا، والقاضي،

(١) التفتازاني: شرح المقاصد ٣/٢٩٩.

(٢) انظر: المصدر السابق ٣/٣٠٠، ٣٠١.

(٣) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار ٤/٢٥.

(٤) يقول الإمام الجويني: (إن الحدوث لما دل على المحدث، لم يتصور وقوعه غير دال عليه، وانقلاب العصا حية لو وقع بديًا من فعل الله ﷻ من غير دعوى نبي، لما كان دالًا على صدق مدع فقد خرجت المعجزات عن مضاهات دلالات العقول). انظر: الجويني: الإرشاد ٣٢٤.

(٥) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار ٤/٢٥.

والمحققون من أصحابه؛ أن دلالة المعجزة على صدق الرسول ليست دلالة عقلية)[١].

فالأشاعرة يرون إذًا أن الله يخلق العلم الضروري عقيب ظهور المعجزة، لكن ما دام الأمر داخلًا تحت الخلق والمشيئة فإنه لا يكون لازمًا بل من الممكن أن يحصل أو لا يحصل، لذا فإنهم جعلوا ضرورة المعجزة على صدق النبي ضرورة عادية وليست عقلية.

* يقول الإمام الإيجي: (وهي عندنا أي -الأشاعرة- إجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه أي عقيب ظهور المعجزة)[٢].

* ويقول الإمام السعد: (أما وجه دلالتها أي دلالة المعجزة على صدق الرسالة فإنها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لما جرت العادة به من أن الله يخلق عقيبها العلم الضروري بصدقه)[٣].

وما يغلب على الظن أن الأشاعرة إنما منعوا الضرورة العقلية في دلالة المعجزة على صدق النبي، حتى ينأوا بأنفسهم عن أدنى شبهة تلزمهم القول بالوجوب على الله تعالى، كما هو قول المعتزلة الذين أوجبوا على الله خلق العلم الضروري بالتصديق بالنبي عقيب ظهور المعجزة.

كانت هذه نظرة عامة تجاه النبوة وثبوتها، والتي انتقدها ابن رشد وحسن حنفي على خلاف بينهما تفصيله في المطالب التالية:



(١) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) انظر: الإيجي المواقف ٣/ ٣٤٠.

(٣) انظر: السعد: شرح المقاصد ٣/ ٢٧٧.

المطلب الثاني
نقد ابن رشد لرأي الأشاعرة في النبوة

ابن رشد وإن كانت عباراته هنا تدل على أنه ينتقد المتكلمين كافة، إلا أنه بالنظر إلى النصوص في مضامينها يتضح أنه يخص الأشاعرة بالنقد دون غيرهم، والدليل على ذلك أنه أشار إلى مذهبهم في إثبات جواز البعثة، ونسبه إلى المتكلمين عامة، وهذا خطأ دل عليه ما جاء في المطلب السابق من أن القول بإمكان البعثة إنما هو قول الأشاعرة وبعض ممن اتبعهم من الماتريدية، أما غيرهم من الفرق فقد قال بوجوبها أو إيجابها على اختلاف قد تم بيانه بين المعتزلة ومن تبعهم والفلاسفة ومن سار على نهجهم.

ولعل ابن رشد لم يصله أيضًا من مذهب المتكلمين في النبوة إلا رأي الأشاعرة، فخلط بين الآراء ولم يفرق بينها بناء على ظنه السابق بأن طرق المتكلمين متشابهة.

وقد حكى ابن رشد أن الأشاعرة قد استندوا على القياس لإثبات جواز النبوة، فقال: (وقد رام قوم إلى إثبات ذلك بالقياس **وهم المتكلمون**[1]، وقالوا: قد ثبت أن الله تعالى متكلم ومريد ومالك لعباده، وجائز على المريد المالك لأمر عباده في الشاهد أن يبعث رسولا إلى عباده المملوكين، فوجب أن يكون ذلك ممكنا في الغائب . . . ، وقالوا: وإذا كان هذا المعنى فقد ظهر إمكان وجوده في الغائب كوجوده في الشاهد، وكان أيضًا يظهر في الشاهد أنه إذا قام رجل في حضرة ملك، فقال أيها الناس إني رسول الملك إليكم، وظهرت عليه علامات من علامات الملك أنه يجب أن يعترف بأن دعوى ذلك الرسول صحيحة، قالوا:

(١) هذا الإطلاق لا يتماشى مع ما بعده، حيث ما ذكره ابن رشد إنما هو مذهب الأشاعرة دون غيرهم.

وهذه العلامة هي ظهور المعجزة على يد الرسول)[١].

وما حكاه ابن رشد في هذا النص يؤكد ما سبق من أن المقصود بالنقد هنا هم الأشاعرة دون غيرهم، حيث ما ذكره هو عين كلامهم واستشهاداتهم، فإنهم قالوا: إن من شريطة المعجزة أن يتحدى النبي بها، وتظهر على وفق دعواه، فلو ظهرت آية من شخص وهو ساكت فلا تكون الآية معجزة، وإنما قالوا ذلك لأن المعجزة تدل من حيث إنها تتنزل منزلة التصديق، ولا يتأتى ذلك دون التحدي، فإن من ادعى أنه رسول الملك، وقال بمرأى منه ومسمع: إن كنت رسولك فقم واقعد ففعل الملك ذلك، كان ذلك بمثابة قوله: صدقت، ولو لم يدع الرسول ذلك، بل ادعى الرسالة مطلقا، وقام الملك وقعد لما كان ذلك دالا على تصديقه[٢].

وابن رشد بعدما أشار إلى رأي الأشاعرة في إثبات جواز النبوة وإمكانها على هذا النحو، لم يرتض مذهبهم، حيث ذهب إلى أن طريقتهم وإن كانت مقنعة للجمهور بوجه ما، إلا أنها بالنسبة للخواص فإنها غير مقنعة وغير وافية، يقول ابن رشد: (وهذه الطريقة هي مقنعة ولائقة بالجمهور بوجه ما، لكن إذا تتبعت ظهر فيها بعض اختلال من قبل ما يضعون من الأصول)[٣].

ويحدد ابن رشد المصدر الذي أدى إلى الخلل في طريقة الأشاعرة، وهو قياسهم أحوال الغائب وأفعاله على الشاهد، فإذا كنا في الشاهد لا يصح تصديقنا للذي ادعى أنه رسول الملك إلا بعد علمنا بأن العلامات التي ظهرت عليه إنما هي من علامات الرسل للملك، وإنما ذلك يحدث بأحد أمرين:

الأول: أن يقول لرعيته: إن ما رأيتم عليه من علامات كذا فإنما هي من علامات المختصة بي فهو رسول من عندي.

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٠٨.

(٢) انظر: الجويني: الإرشاد ص١٢٨، والإيجي: المواقف ٣/ ٣٤٠، والتفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ٢٢٧.

(٣) انظر: الجويني: الإرشاد ص٢١٣.

الثاني: يعرف من عادات الملك أن لا تظهر تلك العلامات إلا على رسله[١].

ويرى ابن رشد أنه إذا كان هذا يحصل في الشاهد، فإنه في الغائب ممتنع، وذلك لامتناع الطرق التي من خلالها ندرك أن ظهور المعجزات على أيدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسل، وهي الشرع أو العقل.

ويبين ابن رشد علة امتناع الشرع عن إخبارنا أن المعجزات الظاهرة على أيدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسل؛ بأن الشرع لم يثبت بعد[٢].

وما ذهب إليه ابن رشد هنا في امتناع أن يكون الشرع دليلًا على ثبوت المعجزة صحيح ومتوافق مع ما هو عند الجمهور من المتكلمين، حيث ذهبوا إلى أن كل ما كان ترتيبه في الوجود متقدم على كلام الله تعالى فإنه لا يصح إثباته بالكلام، وذلك لأن هذا إثبات للمتقدم بما هو متأخر عليه، وما دامت المعجزة لم تثبت بعد فإن الشرع لم يثبت[٣]، ولهذا فإن الأشاعرة لا يثبتون المعجزة عن طريق الشرع بل عن طريق العقل والحس.

لكن ابن رشد يرى أن العقل يمنع أيضًا إخبارنا بصدق المعجزة كعلامة للنبوة، ويعلل ذلك بأن (العقل ليس يمكنه أن يحكم أن هذه العلامة هي خاصة بالرسل، إلا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم، ولم تظهر على يدي سواهم)[٤].

ويحكي ابن رشد القياس العقلي الذي استخدمه الأشاعرة في إثبات النبوة العامة والخاصة ثم يطبق عليه النقد ليهدمه، ويثبت أن المعجزة بالمعنى الذي قرروه لا يمكن أن تكون دليلا على إثبات النبوة، ففي صياغة منطقية من الشكل الأول يقول: (إن تثبيت الرسالة ينبني على مقدمتين عند الأشاعرة، إحداهما: أن

---

(١) انظر: ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٠٨.

(٢) انظر: المصدر السابق ص٢٠٨، ٢٠٩.

(٣) انظر: الجويني: الإرشاد ص٣٥٨، والغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص١١٥.

(٤) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٠٩.

هذا المدعي للرسالة ظهرت على يديه المعجزة، والثانية: أن كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو نبي، فيتولد من ذلك بالضرورة أنه نبي)[١].

وبناء على ما ذهب إليه من أن العقل لا يمكن أن يكون دليلا للتصديق بالمعجزة كعلامة للرسول، فإنه يرى أن المقدمة الأولى إنما تؤخذ من الحس بعد التسليم بأن هناك أفعالا تظهر على أيدي المخلوقين باستطاعتنا أن نجزم بأنها ليست مما تستفاد بصناعة غريبة من الصنائع، ولا بخاصة من الخواص، وأن ما يظهر من ذلك ليس تخيلًا.

أما المقدمة القائلة بأن كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو نبي، فيرى ابن رشد بأنها لا تصح إلا بعد الاعتراف بوجود الرسل، وبعد الاعتراف بأن المعجزة لا تظهر قط إلا على من صحت رسالته، وفي نفس الوقت يرى ابن رشد أن ذلك ممتنع؛ وذلك لأن الرسالة لم يثبت وجودها بعد[٢].

وهنا يربط ابن رشد بين المقدمتين ليظهر إبطالهما معًا، فإن مدعي النبوة استنادا إلى المعجزة التي يراها دليل صدقه، لا يصح إثبات المعجزة التي استند عليها إلا بعد الاعتراف بوجود الرسل أصلًا، وهنا تتوقف المعجزة على إثبات النبوة، مع أن الأصل أن إثبات النبوة يتوقف على المعجزة، وهنا يلزم الدور المحال.

لكن أليس للقائل أن يقول: إذا كان الشرع لا يمكن أن يكون دليلا للمعجزة أو النبوة، فلماذا لا يكون ثبوت النبوة يدل عليه العقل، خاصة وأن العقل يُجوز وقوع ذلك؟

يجيب ابن رشد عن ذلك: بأن الجواز الذي أقره الأشاعرة هنا إنما هو من باب الجهل؛ (لأنه ليس الجواز الذي هو في طبيعة الموجودات، مثل قولنا: إن المطر جائز أن ينزل أو لا ينزل؛ وذلك أن الجواز الذي هو من طبيعة الموجود، هو أن يحس أن الشيء يوجد مرة ويفقد مرة أخرى، كالحال في نزول المطر،

(١) المصدر السابق ص٢٠٩.

(٢) انظر: المصدر السابق ص٢٠٩.

فيقضي العقل قضاء كليا على هذه الطبيعة بالجواز، والواجب ضد هذا، وهو أن يحس وجوده دائمًا، فيقضي العقل قضاء كليًا وباتًا على أن هذه الطبيعة لا يمكن أن تتغير ولا تنقلب)[١].

وابن رشد يذهب إلى أن الأشاعرة لو كانوا يعترفون بوجود رسول واحد في وقت من الأوقات، لظهر أن الرسالة من الأمور الجائزة الوجود، وعليه يصح قولهم بثبوت النبوة عن طريق العقل من خلال المعجزة، لكنهم لا يقولون ذلك، بل يقولون إن ذلك لم يحدث بعد، وعليه فإن الجواز الذي يدعوه إنما جهل بالمتقابلين[٢].

ومن الممكن القول هنا إن جواب ابن رشد هذا إنما يصح في إثبات النبوة الأولى، أي إثبات نبوة لم يتحقق قبلها بعث أو إرسال، أما بالنسبة لإثبات نبوة قد سبقها تحقق نبوة قبلها أو أكثر، كإثبات النبوة الخاصة بنبينا ﷺ، فإن هذا الجواب لا يصح؛ وذلك لاعتراف الأشاعرة بوجود الرسل السابقين على نبوته ﷺ والاستشهاد بما ورد في كتبهم على نبوته عليه الصلاة والسلام.

والحقيقة أن الذي جعل ابن رشد يرفض كون الأمر المعجز دليلًا على صدق النبي المرسل، إيمانه الشديد بضرورة ارتباط الأسباب ومسبباتها في نظام الطبيعة، فالاقتران المشاهد بين الأسباب والمسببات في رأي ابن رشد هو اقتران تلازم بالضرورة، فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب، ولما كان الأمر المعجز يأتي على خلاف ذلك؛ لأن من طبيعته أن يكون خارقًا للطبيعة وخارجًا على أسبابها، فإن ابن رشد يرى أن مجرد ثبوته على هذا النحو إنما هو تنكر لمبدأ السببية ونفي لقوانين الطبيعة، وعدم الاعتراف بأن كل فعل لابد له من فاعل[٣].

وتبعًا لرؤية ابن رشد في ارتباط الأسباب بالمسببات، فإنه يرى أن الفعل

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢١٠.
(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.
(٣) انظر: المصدر السابق ص١٩٣.

المعجز لا يعطي اليقين بصدق النبي، وذلك لأنه ليس فعلًا من فعل الرسالة حتى يكون سببًا لحصول التصديق بها، إذ يقول: (وإنما كان المعجز لا يدل على الرسالة؛ لأن العقل لا يدرك الارتباط بينهما إلا أن يعترف أن المعجز فعل من أفعال الرسالة، كالإبراء الذي هو فعل من أفعال الطب، فإنه من ظهر منه فعل الإبراء دل على وجود الطب وأن ذلك طبيب)[١].

وهكذا فإن ابن رشد يقرر بحسب الارتباط الضروري عنده بين الأسباب والمسببات، أن من يدعي الرسالة، فلابد أن تكون آيته من جنسها وفعلًا من أفعالها، ولما كان يقين الخواص في صدق النبي هو يقين أخلاقي في المقام الأول، فإنه يرى أن الذي يؤدي إلى التصديق به ليس ما يقع على يديه من الأمور الخارقة، وإنما ما يظهر منه من أخلاق وفضائل، إذ يقول ناقدًا الأشاعرة في قولهم إن كل من وجد منه الفعل المعجز فهو رسول: (لا يصح هذا إلا أن يكون المعجز يدل على الرسالة نفسها، وعلى المرسل، وليس في قوة الفعل العجيب الخارق للعوائد الذي يرى الجميع أنه إلهي أن يدل على الرسالة دلالة قاطعة، إلا من جهة ما يعتقد أن من ظهرت عليه أمثال هذه الأشياء فهو فاضل والفاضل لا يكذب)[٢].

وهنا يتفق ابن رشد مع كلام الإمام الغزالي السابق، وهو ضرورة أن يضاف إلى علامة صدق النبي، معرفة أحواله وبيان سيرته وصفاته الخِلْقِيَّة والخُلُقِيَّة، واشتمال شريعته على العلوم والمنافع التي بها تحصل السعادة للجميع، إذ يقول: (وليعرف أن طريق الخواص في تصديق الأنبياء طريق آخر قد نبه عليه أبو حامد في غير موضع، وهو الفعل الصادر عن الصفة التي بها سمى النبي نبيًا، الذي هو الإعلام بالغيوب، ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة الجميع)[٣].

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢١٢.

(٢) المصدر السابق ص٢١٢.

(٣) ابن رشد: تهافت التهافت ص٥٠١، بتحقيق الجابري.

وإذا كان ابن رشد يرفض كون الأمر المعجز دليلا على صدق النبي لكونه ليس من جنس الرسالة ولا عملًا من عملها، فإنه يرى في ضرورة رفضه سببا آخر، وهو تجويز ظهورها على يد الكاذب، إذ يقول: (وأيضًا فإذا اعترفنا بوجود الرسالة على أن ننزل الإمكان الذي هو الجهل منزلة الوجود، وجعلنا المعجزة دالة على صدق الشخص المدعي الرسالة، وجب ضرورة أن لا تكون دلالتها لازمة لمن يجوز أن المعجز قد يظهر على يد غير الرسول؛ لأنهم يجوزون ظهورها على يدي الساحر وعلى يدي الولي)[1].

وابن رشد يرى أن مجرد تجويز بعض الأشاعرة ظهور الأمر المعجز على يد الكاذب يطعن في كون الأمر المعجز دليلًا على صدق النبوة، حيث لا يكون هناك فرق بين الصادق والكاذب ما دام الأمر المعجز يظهر على يد النبي وغيره.

وما ذهب ابن رشد إليه من أن بعض الأشاعرة تجوز ظهور المعجزة على يد الكاذب أو الساحر يحتاج إلى تفصيل:

وبيانه أن الجمهور من الأشاعرة يمنعون ظهور المعجزة على يد الكاذب مطلقًا في العقل والعادة على خلاف ما قرر ابن رشد، وقد حكى الإمام الآمدي هذا عن أبي الحسن الأشعري قائلًا: (فالذي ذهب إليه الشيخ أبو الحسن الأشعري وجماعة من أصحابه: القول باستحالة إظهار المعجزة على أيدى الكاذب، وأنه غير معدود من جملة المقدورات)[2].

وقد بين الإمام الآمدي سند المنع من وجهين:

الأول: أن المعجزة إنما دالة على التصديق قطعًا، وعليه فإنه لابد لها من جهة دلالة وإن اختلف في تعيينها، فلو أمكن إظهار المعجزة على يد الكاذب: فإما أن تدل على صدقه، أو لا تدل، فإن لم تدل: أفضى ذلك إلى انقلاب دلالة ما وجبت دلالته، وخروجه عما وجب له؛ وهو محال كما في الأدلة العقلية. وإن دلت: فقد جعل الكاذب صادقا؛ وهو محال.

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢١٢.

(٢) الآمدي: أبكار الأفكار ٤/٦٢.

والثاني: أن المعجزة وإن لم تتعلق بتصديق الرسول كتعلق الدلالات العقلية، إلا أن دلالتها واجبة الاقتران بالتصديق، فلو ظهرت على يد الكاذب؛ لما كانت مقترنة بالتصديق[١].

ومن ذهب من الأشاعرة كالإمام الباقلاني والسعد إلى تجويز ظهور المعجزة على يد الكاذب، وقف عند حد التجويز العقلي دون العادة، ومن هنا يتبين حرص الأشاعرة على البعد عن أي شبهة تقلل من التصديق بالنبوة وأنها فعل الله تعالى، يقول الإمام السعد: (ظهور المعجزة على يد الكاذب لأي غرض فرض وإن جاز عقلًا بناء على شمول قدرة الله، فهو ممتنع في العادة معلوم الانتفاء قطعًا، كما هو حكم سائر العاديات وهذا ما قال القاضي . . .، ومنا من قال باستحالته عقلًا)[٢].

ابن رشد ونبوة محمد ﷺ:

إذا كان ابن رشد لم يرتض طريقة الأشاعرة في إثبات النبوة العامة عن طريق المعجزة، فهل يرتضي طريقتهم في إثبات النبوة الخاصة بنبينا ﷺ؟

يرفض ابن رشد أيضًا طريقة الأشاعرة في إثبات نبوة محمد ﷺ، ويرى أن النبي ﷺ لم يدع النبوة ولم يتحدى المعارضين المكذبين لنبوته ﷺ بأمور خارقة للطبيعة، إذ يقول: (الذي يتبين من حال الشارع ﷺ، أنه لم يدع أحد من الناس، ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته وبما جاء به بأن قدم على يدي دعواه خارقًا من خوارق الأفعال، مثل قلب عين من الأعيان إلى عين آخر، وما ظهر على يديه ﷺ من الكرامات الخوارق فإنما ظهر أثناء أحواله من غير أن يتحدى بها)[٣].

ويدلل ابن رشد على ذلك بأن قريشًا ومعارضيه جميعًا حينما طلبوا منه ﷺ دليلًا على صدقه، أن يفجر لهم من الأرض ينبوعًا، أو يسقط السماء أو يرقى

---

(١) انظر: المصدر السابق ٤/٦٣.

(٢) انظر: التفتازاني: شرح المقاصد ٣/٢٧٩.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢١٣.

إليها ليأتي لهم منها بكتاب يقرؤونه، أمره الله تعالى أن يجيبهم بقوله: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: ٩٣]، مبينًا لهم أن خوارق العادات هذه إنما تكون من الله وحده، وأنه ليس إلا بشرا لا قدرة له عليها، وأن كل أمره أن أرسل إليهم وإلى الناس كافة[١].

وإذا كان النبي لم يقدم شيئًا من هذه الخوارق كدليل على رسالته، فما هي المعجزة التي تحدى بها النبي ﷺ معارضيه؟

يرى ابن رشد أن الذي تحدى به النبي وجعله دليلًا على نبوته هو القرآن وحده، إذ يقول: (وإذ كان الأمر هكذا، فخارقه ﷺ الذي تحدى به الناس، وجعله دليلًا على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز)[٢].

وبعد هذا التقرير من ابن رشد يسعى إلى دفع التعارض الظاهر بين كون القرآن معجزا، وبين نقده السابق للمتكلمين في ضعف دلالة المعجزة على صدق النبوة، إذ يقرر بأن المرفوض هو المعجزة التي تكون خارقة للطبيعة، وذلك لأنها ليس من جنس الرسالة وفعلها، بل خارجة عنها، أما المعجزة المقبولة فهي التي تكون مناسبة للرسالة، والقرآن الكريم هو المعجزة الكبرى من هذه الناحية، يقول ابن رشد: (فإن قيل: لكن من أين يظهر أن الكتاب العزيز معجز، وأنه يدل على كونه رسولًا، وأنت قد بينت ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة، فضلًا على تعيين الشخص المرسل بها)[٣].

ثم بين ابن رشد وجه كون القرآن الكريم معجزًا ومناسبًا للرسالة، بعدة وجوه، منها: أنه يعلم أن الشرائع التي تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن تتكسب بالتعلم بل تعرف عن طريق الوحي، ومنها: أنه تضمن الإخبار بالغيب، ومنها: نظمه وأسلوبه، إلى غير ذلك من الوجوه التي لا تخرج عما ذكره المتكلمون في وجه إعجازه[٤].

---

(١) انظر: ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢١٣.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢١٤.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢١٤.

(٤) انظر: الإيجي المواقف ٣/ ٣٧٨، والتفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ٣٨٩.

ويؤكد ابن رشد ثبوت نبوة محمد ﷺ من خلال أصلين نبه عليهما القرآن الكريم.

الأصل الأول: أن الأشخاص الذين يسمون رسلًا وأنبياء معلوم وجودهم بنفسه، وأن هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحي من الله لا بتعلم من البشر، وقد اتفق الفلاسفة وجميع الناس على أن ههنا أشخاصًا من الناس يوحى إليهم، بأن يدعوا الناس إلى أمور من العلم والأفعال الجميلة بها تتم سعادتهم، وينهوهم عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة، وهذا هو فعل الأنبياء.

الأصل الثاني: أن كل من وجد منه هذه الأفعال التي هي وضع الشرائع، بوحي من الله فهو نبي[1].

ومن هنا يمكن القول بأن ابن رشد يتفق مع الأشاعرة والمتكلمين عامة بأن القرآن الكريم معجز، لكن يختلف معهم في كون إعجازه خارقًا للعادة، بل لكونه مناسبًا للرسالة.

لكن إذا كان ابن رشد يرى أن الأمر المعجز لابد أن يكون من داخل الرسالة ومناسبًا لها، فماذا يقول في معجزات الرسل الخارقة للعادة، مثل إحياء الموتى على يدي سيدنا عيسى، وانقلاب العصا ثعبانا على يد سيدنا موسى، وانفجار الماء من بين أصابع النبي ﷺ؟

للإجابة على هذا السؤال قسم ابن رشد الأمر المعجز إلى نوعين:

النوع الأول: وسماه ابن رشد المعجز البراني، وهو الذي لا يناسب الصفة التي سمي بها النبي نبيًا، كالمعجزات السابقة، وهي عبارة عن أشياء لا تعدو أن تكون حوادث فردية جاءت لتقريب الأمور إلى قلوب الجماهير والتأثير فيهم، وهذا النوع ليس يقينيا لعدم دلالته فيما يرى ابن رشد على الصفة التي من أجلها وصف النبي بأنه نبي.

---

(١) انظر: ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢١٥.

النوع الثاني: وسماه المعجز المناسب، هو عبارة عن أشياء تدل دلالة قطعية يقينية على وجود الرسول وشريعته، وصفة القطع أو اليقين فيه مستمدة من كونها مناسبة للصفة التي من أجلها وصف إنسان بأنه نبي أو رسول[١].

ومن خلال هذا التقسيم يتضح أن ابن رشد لا يرفض وجود معجزات الأنبياء، والتي أطلق عليها اسم المعجز البراني، لكونها خارجة عن جنس الرسالة وزائدة عليها، إلا أنه يرى أنها إذا انفردت لا تدل دلالة يقينية على صدق الرسول، وإنما الذي يدل بالقطع على صحة النبوة ممن ادعاها هو المعجز المناسب لها كما هو الحال في معجزة القرآن الكريم؛ حيث اشتملت على وضع الشرائع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك من الأمور التي بها سعادة الجميع.

وعلى هذا فإن ابن رشد لا يرفض المعجز البراني مطلقًا، والذي هو طريقة المتكلمين في إثبات النبوة، وإنما يرفضه إذ جاء منفردًا عن المعجز المناسب، أما المعجز المناسب فإنه منفردًا يؤدي إلى حصول اليقين ولا يحتاج إلى تثبيت ذلك من الخارج، ويذهب ابن رشد إلى أن المعجز البراني أشبه أن يكون التصديق الواقع من قبله هو طريق الجمهور فقط، والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق للجمهور والخواص معًا، ويرى ابن رشد أن الجمهور غفل عن الشكوك والاعتراضات الواردة على المعجز البراني، لكن الشرع إذا تأمل وجد أنه اعتمد المعجز الأهلي والمناسب وليس المعجز البراني[٢].

لكن أليس وجود المعجز البراني يعد خرقًا لقوانين الطبيعة وارتباط الأسباب بمسبباتها، والتي يراها ابن رشد ثابتة لا تتخلف؟

لا يرى ابن رشد ذلك، وذلك لأنه لا يعتبر المعجز البراني خارقًا للعادة حتى يلزم منه نقض وتعطيل قوانين الطبيعة، بل له سبب من الطبيعة ولكننا نجهله، إذ يقول: (فالذي يجب أن يقال فيها: إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول

(١) انظر: المصدر السابق ص٢٢٢.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٢٢.

الإنسانية، فلابد أن يعترف بها مع الجهل بأسبابها، ولذلك لا نجد أحدا من القدماء تكلم في المعجزات مع انتشارها وظهورها في العالم)[1].

وخلاصة القول هنا: أن ابن رشد لا ينكر وجود المعجزات المختلفة الظاهرة على يد الأنبياء اتفاقًا مع الأشاعرة، إلا أنه يرفض أن تكون أمورًا خارقة للعادة دالة على صدق الأنبياء وحصول ذلك الصدق عند الجميع كما ذهب الأشاعرة وكافة المتكلمين، بينما يحصل التصديق بها للجمهور لعدم علمهم بالشبهات التي تحوم حولها، أما الأمر المعجز عنده الدال دلالة قطعية على صدق الأنبياء فهو المعجز المناسب للرسالة، وهو وضع الشرائع، وهذا المعجز المناسب قد اعتمده المتكلمون كزيادة لحصول التصديق بجانب المعجزة وليس لكونه إذا انفرد دون المعجز البراني حصل التصديق.

❁ ❁ ❁

(١) ابن رشد: تهافت التهافت ص٥١٠، بتحقيق الجابري.

المطلب الثالث

نقد الدكتور/ حسن حنفي لرأي الأشاعرة في النبوة

إذا كان ابن رشد ركز في عرضه لمسألة النبوة على الطرح الأشعري، فإن الدكتور/ حسن حنفي ينتقد التصور القديم الذي قدمه المتكلمون للنبوة كلية، ابتداء بمفهوم النبوة، ومرورا بحكمها، وانتهاء بالمعجزة ودلالتها على صدق النبي، واضعًا تصورًا جديدًا للنبوة والمعجزة يخرجهما كلية من الوضع الإلهي إلى الوضع الإنساني بحسب ما ارتضاه من مناهج تلوينية حديثة.

نقد مفهوم النبوة عند المتكلمين وتقديم مفهوم جديد:

لا يرتضي الدكتور/ حسن حنفي المدلولات اللغوية والاصطلاحية التي أقرها المتكلمون للنبوة، بل نراه يذهب إلى أبعد من ذلك حينما قرر أن الانشغال بتحديد مثل هذه المدلولات ما هو إلا مضيعة للوقت والعمر؛ كما أنه يرى أن الانشغال بكيفية حصول الوحي ووصوله لشخص النبي أمر يخرج عن نطاق العقل؛ وذلك لأنها أمور غيبية وليست حسية، والغيبيات يستحيل تحصيلها فيكون الانشغال بها إهدارا للوقت وبحثا عن المستحيل[1].

وفي نقد التصور العام لمفهوم النبوة يرى الدكتور/ حسن حنفي أن مفهوم النبوة كما تناوله المتكلمون قضى على التاريخ، مثلما قضى الحديث في الذات والصفات والأفعال على الإنسان، فالنبوة عنده ما هي إلا موضوع تاريخي أضاعه المتكلمون بربطهم إياها بالغيبيات والحديث عنها، إذ يقول: (تكشف العقليات والسمعيات أو الإلهيات والنبوات، وهما الشقان الأساسيان في علم أصول الدين، عن الموضوعَين الرئيسين فيه، وهما الإنسان والتاريخ وإن بدَيا غير

(١) انظر: د. حسن حنفي: ٤/ ٩٠.

ظاهرَين مُغترِبَين؛ الإنسان مُغترِب في الذات والصفات والأفعال، والتاريخ مغترب في النبوة والمعاد، مُحاصَر بين الماضي والمستقبل، ومحصور بين إيمان العامة وفردية الإمام)[١].

ومن أجل هذا التصور الزمني والتاريخي الذي يريد الدكتور/ حسن حنفي أن يؤصله للنبوة، فإنه ينتقد الاشتقاقات اللغوية للنبوة محولًا مضامينها إلى المعنى الجديد الذي أشار إليه.

ففي اشتقاق النبوة من النبأ، الذي يعني كون النبي يخبر عن الله تعالى ما يريد تشريعه للبشرية، يرى الدكتور/ حسن حنفي أن المتكلمين اهتموا بالمرسل عليه وأهملوا المرسل إليهم، لذا فإنه يعطي معنى جديدا لهذا الاشتقاق قائلًا: (تعني النبوة الخبر أو الإخبار؛ فالوحي يأتي من الخبر، والخبر مصدر الوحي؛ الخبر هو الدال، والوحي هو المبادئ العامة في المعرفة الإنسانية لا شخص النبي، وموضوعه حياة البشر وصالح الناس وليس شخص المُرسَل أو الرسول، تُعطي النبوة إذن معارف وأخبارًا، فهي من جانب المعرفة من أجل توجيه السلوك؛ لذلك جاءت النبوة اشتقاقًا من النبأ أي الخبر بالهمزة)[٢].

وفي اشتقاق النبوة من النباواة الذي يعني رفعة النبي وعلو قدره، يرى أن هذا المعنى ترك النبوة واتجه نحو النبي، وترك تعريف الرسالة ولجأ إلى تعريف الرسول، وترك تصور النبوة في التاريخ وبحث في تصور علاقة النبي بالله، ويُؤثِر قيمة الارتفاع على الانخفاض، والصعود على الهبوط، وهو ما يُعارِض سَير الوحي ومسار النبوة[٣].

وهكذا فإن الدكتور/ حنفي أراد أن يعطي تعريفا للنبوة ينتزع فيه علاقة النبي بالله، مكتفيًا بالدلالة اللغوية في معنى فينومينولوجي جديد يبعد فيه الرسول عن الرسالة، ولا شك أن هذا خروج وتحويل للمعنى الحقيقي للنبوة والذي يعني،

---

(١) المصدر السابق ٤/ ٥.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤/ ٢٢.

(٣) انظر: المصدر السابق نفس الصفحة.

اختصاص النبي بسماع وحي من الله بواسطة ملك أو دونه[١]، فالنبوة لا تعني قطعا مجرد الإخبار بقدر ما تشير إلى اختصاص في المقام الأول وعلاقة بين الله وأنبيائه ورسله، وهي علاقة واختصاص فريد من نوعه يربط السماء بالأرض، والشاهد بالغائب.

وفي نظر الدكتور/ حسن حنفي أن المتكلمين إنما وضعوا مباحث النبوة للدفاع عن شخص النبي وليس عن النبوة والرسالة أو الوحي، مع إن النبوة كرسالة تتضمن أربعةَ أطراف: مُرسِل وهو الله، ومُرسَل إليه وهو النبي، ومُرسَل إليهم وهم العباد، ومُرسَل وهو الشيء المراد تبليغه.

ويرى الدكتور/ حسن حنفي أن أهم طرَف من هذه الأطراف الأربعة (ليس المُرسِل أي الوعي الخالص؛ فذلك هو موضوع التوحيد، باب العقليات، الشق الأول في علم أصول الدين، وليس المُرسَل إليه أي شخص النبي؛ فهو مجرد رسول لإيصال الرسالة، أهم طرف في المعادلة الرباعية هي الرسالة أي التكليف، والمُرسَل إليهم أي نحن البشر، عباد الله في التاريخ)[٢].

ثم بعد هذا التحديد للأطراف الأربعة للنبوة وإعطاء الأولوية للرسالة والمرسل إليهم عن المرسِل والمرسَل إليه، نراه يقلب الأمر تمامًا، ويرى في نظرة مغالية أن شخص النبي ليس أحد موضوعات النبوة، بل هو معنًى زائد في تعريفها، ومجرد واسطة لإيصال الرسالة من المُرسِل إلى المُرسَل إليهم، وليس جزءًا من النبوة بشخصه، بل الجزء الأساسي هم المرسل إليهم، فإن الرسالة إنما تبقى ببقائهم ما داموا يحملونها عبر الأجيال ويحققونها في التاريخ[٣].

وعلى هذا الأساس فإن الدكتور/ حسن حنفي يعتبر النبي مجرد وسيلة للبلاغ فقط، وهذه الصفة هي التي تميزه عما سواه، فليست له صفات أخرى تجعله محلا للاصطفاء غير تبليغ الوحي، إذ يقول: (والرسول ليس له هذه

(١) انظر: البيجوري: تحفة المريد ص٢١١.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤/ ٢٥.

(٣) انظر: المصدر السابق ٤/ ٢٦.

الأهمية التي تجعله محورا من محاور العلم مع الله، كمحور أول، فالرسول ما هو إلا مبلغ، أي أنه وسيلة وليس غاية، وما على الرسول إلا البلاغ)[١].

ويضيف قائلًا: (الرسول ليس موضوعا مستقلا لعلم أصول الدين، لأنه وسيلة إيصال الوحي فقط، ووسيلة تبليغ، فهو وسيلة لا غاية وطريق لا هدف، وحامل لا محمول، أما الوحي فهو موضوع مستقل غير مشخص، وإدخال الرسول كجزء من الوحي تشخيص للوحي)[٢].

وهكذا يحاول الدكتور/ حسن حنفي نزع النبي قداسته، وجعل فضله من الوحي وليس من الاصطفاء، وجعل قدوته ومآثره في الأخلاق مثل أي قائد أو زعيم، واختياره للرسالة ليس ميزة لشخصه، بل لأن الرسالة لابد وأن تبلغ من خلال رسول تتوفر فيه شروط الأداء والتبليغ، كما يسعى إلى جعل النبوة حسية بحتة لا علاقة لها بالغيبيات، وذلك لأنه يرى أن المعارف النبوية دنيوية حسية تتعلق بشؤون الناس وصلاح معاشهم وفقط[٣].

وواضح هنا أن الدكتور/ حسن حنفي يسير على نفس خطى اسبينوزا، إذ لا يهم اسبينوزا المصدر الإلهي للنبوة بقدر ما يهمه أنها واقعة إنسانية حدثت بالفعل، ولا يهمه شخص النبي ولا المُرسِل له بقدر ما تهمه الرسالة، كما يبدو التشابه واضحًا بينهما في التركيز على الناحية الحسية للرسالة دون الغيبية، وعلى الناحية العملية دون النظرية[٤].

وفي نفس الاتجاه يسير الدكتور/ نصر حامد أبو زيد، إذ يقول في الوحي: (هو إلهي من حيث الأصل والمنبع -المُرسِل- لكنه بشري من حيث الرسالة، ومن حيث الشفرة ومن حيث الأصل، المتلقي الأول الرسول والمستهدفين بالرسالة العرب والإنسانية من بعدهم، لكن الخطاب الديني يقف عند المرسل

(١) المصدر السابق ١/ ٨٣.

(٢) المصدر السابق ١/ ٨٨، ٩٨.

(٣) انظر: حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤/ ٢٣.

(٤) انظر: اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة ص٤٦.

فقط، ويهدر جوانب الرسالة الأخرى، يدافع الخطاب الديني عن الله في أن الله سبحانه يدافع عن الذين آمنوا، والوقوف عند الأصل -الإرسال- في دلالة النصوص الدينية يحول الرسالة كلها عن طبيعتها الأصلية، فبدلًا من أن تكون تنزلًا من الله للإنسان، تتحول إلى صعود ومعراج من الإنسان لله، وهو تحويل يتم على أساس التضحية بالإنسان)[١].

وتطبيقًا للأنسنة فإن النبوة عند الدكتور/ حسن حنفي تتحول من وضعها الإلهي إلى كونها مبحثًا في الإنسان باعتباره حلقة وصل بين الفكر والواقع، إذ يقول: (والنبوة التي تتحدث عن إمكانية اتصال النبي بالله وتبليغ رسالة منه، هي في الحقيقة مبحث في الإنسان كحلقة اتصال بين الفكر والواقع، وأن الإنسان ذو رسالة يحققها ويبلغها للأجيال القادمة، وأن الإنسان له تاريخ هو تاريخ الوحي وإنزاله على فترات لتطور الوعي الإنساني حتى استقلاله النهائي)[٢].

وبما أن النبوة موضوع إنساني، فإنها عبارة عن تاريخ للإنسان، حيث تشير إلى تطور الوحي في الماضي والماضي هو التاريخ، وعلى هذا فإنه لا يهم في بحث النبوة الحديث عن الله أو عن طرق إيصال الوحي بالملاك أو بغيره، ولا يهم الحديث عن شخص النبي، أو اسمه أو شكله أو صورته، فإن كل ذلك زائد على المفهوم الإنساني للنبوة، (فالنبوة ليست غيبية بل حسية تؤكّد على رعاية مصالح العِباد، والغيبيات اغتراب عنها، والمعارف النبوية دنيوية حسية تتعلق بشئون الناس وصلاح معاشهم، والنبوة بمفهومها القديم إخراج للنبي عن حدود الطاقة البشرية، وجعل صدق النبوة خارجيًا وليس داخليًا وضد قوانين العقل والطبيعة وليس معها)[٣].

---

(١) د. نصر حامد أبو زيد: المنهج النفعي في فهم النصوص الدينية ص٩، الناشر: دار الهلال - مصر، ضمن مجلة الهلال، العدد: ١-٦، ١٩٩٢م.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤/ ٢٣.

(٣) د. حسن حنفي من العقيدة إلى الثورة ٤/ ٢٣.

النبوة بين الوجوب والإمكان والاستحالة:

يرى الدكتور/ حسن حنفي أن إثبات النبوة أو إنكارها هي من أبرز المسائل التي باعتبارها تصنف الفرق، وأن الفرق بين الوجوب والإمكان ليس كبيرًا فكلاهما إثبات للنبوة في مقابل الاستحالة التي تعني الإنكار، وأن الخلاف فقط يكمن في درجة الإثبات[١].

ويبدأ الدكتور/ حسن حنفي كلامه عن حكم النبوة بإيراد استفهامات تشمل أقسام الحكم العقلي الثلاثة واضعا مسألة النبوة محصورة بينها من وجوب واستحالة وجواز وفق اعتبارات معينة يراها ويؤيدها، ثم يتناول بعد ذلك كل حكم على حدة ليخلص من ذلك إلى مذهب فينومينولوجي جديد يعود في نهايته إلى عدم ضرورة النبوة عند نضوج العقل واستقلاله.

أولًا- وجوب النبوة:

يرى الدكتور/ حسن حنفي أن النبوة واجبة انطلاقا من عدة أسس، هي:

نظرا للواجبات العقلية مثل الصلاح واللطف والعوض والاستحقاق والحسن والقبح العقليين.

لأنها واجبة لكونها الأصلح للعباد، وذلك من منطلق نظرية الصلاح والأصلح، فإن الإنسان في حاجة إلى المعاملات وسن القوانين والتشريعات.

لأنها لطف من الله ورحمة بعباده من الوقوع في المعاصي والأخطاء، وهي بهذا الاعتبار تفضل من الله لعباده ومنّة[٢].

وبعد هذا التأسيس للقول بوجوب النبوة والذي يشير فيه الدكتور/ حسن حنفي إلى رأي كل من المعتزلة والشيعة، نراه ينتقد هذا الرأي ذاهبًا إلى أن القول بوجوب النبوة لكون هذا أصلح وألطف بالعباد، عطل دور العقل في الوصول إلى الصلاح والأصلح والحسن والقبح بنفسه، وهذا إنما يؤدي إلى (هدم

(١) انظر: المصدر السابق ٤/٢٩.

(٢) انظر: المصدر السابق ٤/٢٨، ٢٩.

العقل وإرادة الإنسان من أجل إعلان عجزه)[١].

وسريعًا ما يخلع الدكتور/ حسن حنفي عباءة الاعتزال التي أوهمنا كثيرًا بارتدائها، مقررا أن مذهبهم في القول بوجوب النبوة، يؤدي إلى تناقض واضح بين أصولهم، تناقض بين قدرة العقل على معرفة الحسن والقبح والخير والشر، وبين احتياجه إلى من يرشده من الخارج إلى ذلك، إذ (كيف يتسنى لنا أن نجمع بين الحسن والقبح العقليين وقدرة العقل على إدراكهما كصفات موضوعية، وبين احتياج العقل إلى النبوة كعون له على التكاليف، ومادامت التكاليف واجبة بالعقل فإنها لا تحتاج الى وجوب ثان بالنبوة، وإلا كان الوجوب وجوبين، حقيقي وإضافي زائد)[٢].

ثانيًا- استحالة النبوة:

يذهب الدكتور/ حسن حنفي إلى أن القول باستحالة النبوة رد فعل طبيعي على القول بوجوبها، فكلاهما طرفا نقيض، الوجوب إثبات، والاستحالة نفي، (فبينما يقوم الوجوب على هدم العقل والعلم والاجتماع والسياسة والقانون، تقوم الاستحالة على تأكيد العقل والعلم وعلى الاعتراف بقدرات الإنسان النظرية والعملية على تأسيس العلوم الاجتماع)[٣].

ويذهب الدكتور/ حسن حنفي إلى أن القول باستحالة النبوة يقوم على ثلاثة دوافع.

١- الاستحالة من حيث المبدأ: وهي الإنكار الميتافيزيقي للنبوة لكونها قائمة على الجهل بالمُرسِل، فالرسول لابد أن يعرف أولًا أن المرسل له هو الله، وذلك لا يحصل إلا بغامض النظر، وليس له زمان محدد، ولما كان للمكلف الاستمهال ودعوى عدم العلم فيلزم إفحام النبي، وعبث البعثة وإلا لزم التكليف بما لا يطاق، وهو أمر محال[٤].

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤/ ٣٦.

(٢) المصدر السابق ٤/ ٢٩.

(٣) المصادر السابق ٤/ ٣٨.

(٤) انظر: المصدر السابق ٤/ ٣٩.

٢- الاستحالة العقلية: وتعني اكتفاء العقل بما فيه من صلاحيات وإمكانيات للحصول على ما يريد من معارف دونما الحاجة إلى مرشد من الخارج، أو مصدر آخر للمعرفة ففي العقل الكفاية لكل أنواع المعارف[١].

٣- الاستحالة العلمية: وهي تقوم على نفي التكاليف الشرعية باعتبارها عبثا لا منفعة من ورائها ولا حكمة فيها[٢].

وهنا يقرر الدكتور/ حسن حنفي، أن العقل ليس بحاجة إلى غيره ليرشده فهو مستقل بتحصيل معارفه والنبي لا يأتي بزيادة عما يقرر العقل، إذ يقول: (إن العقل ليس بحاجة إلى عون، وليس هناك ما ينبُّ عن العقل. العقل يحسِّن ويقبِّح وقادر على إدراك صفات الحسن والقبح في الأشياء، كما أن الحس قادر على الإدراك والمشاهدة والتجريب، لا طريق إلى الصانع إلا العقل والحس، ويُمكِن معرفة الأخلاق بالفطرة، والاستحقاق واجب عقلي، وكمال النفس بالنظر والعمل، وذلك هو موقف الفقهاء دون مزايدة في الإيمان أو هدم للمعرفة الإنسانية)[٣].

وما ذهب إليه الدكتور/ حسن حنفي هنا من استقلال العقل وعدم احتياجه إلى غيره في تحصيل معارفه، إنما هو ترديد لقول البراهمة المنكرين للنبوة استنادًا على شبهتهم المعروفة، من أن الرسول إما أن يأتي بما يتفق مع العقل أو يخالفه، فإن أتى بما يوافقه فعند العقل الكفاية، وإذا أتى بما يخالفه فإنه يجب رده وعدم قبوله[٤].

وقد أجاب المتكلمون على هذا بأن (ما يوافق العقل قد يستقل العقل بمعرفته فيعاضده النبي ويؤكده، بمنزلة الأدلة العقلية على مدلول واحد، وقد لا يستقل فيدله عليه ويرشده، وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم فيدفعه

---

(١) انظر: حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤/٣٩.

(٢) انظر: المصدر السابق ٤/٤٣.

(٣) المصدر السابق ٤/٣٨.

(٤) انظر: الرازي: المحصل ص٢١٢، والإيجي: المواقف ٣/٣٥٣، والتفتازاني: شرح المقاصد ٣/٢٧٢.

النبي أو يرفع عنه الاحتمال . . . ، هذا مع أن العقول متفاوتة فالتفويض إليها مظنة التنازع والتقاتل ومفض إلى اختلال النظام)[١].

ثالثًا- إمكان النبوة:

بعد أن انتقد الدكتور/ حسن حنفي رأي المعتزلة والشيعة في القول بوجوب النبوة، ثم يميل إلى استقلال العقل وعدم حاجته إلى عون من الخارج، وهو قول القائلين بالاستحالة، يأتي إلى مذهب الأشاعرة في إمكان النبوة فيقرره ويثبته في مرحلة ما، ثم يهدمه لزعمه عدم احتياجنا إلى النبوة الآن، وينتقل منه إلى التأكيد على استحالة النبوة مرة أخرى.

وفي تقرير الدكتور/ حسن حنفي لإمكان النبوة لا ينسى أن يربطها بالحس والواقع، فإمكان النبوة أمر يحتاج إلى إثبات أو دليل، أي إثبات وقوعها بالفعل كدليل على إمكانها، فليس هناك أدل على إمكان الشيء من وقوعه بالفعل، وهذا في نظر الدكتور/ حسن حنفي يعد دليلًا قويًا على أسبقية الواقع على النص، إذ إن الوقوع دليل على إمكان النبوة وليس العكس، إذ يقول: (أما القول بإمكانها فهو في حاجة إلى إثبات، ووقوعها بالفعل دليل على إمكانها وكأن وقوع الشيء بالفعل أكبر دليل على إمكانه. لا يثبت إمكان النبوة أولًا ثم وقوعها ثانيًا على ما هو معروف من أسبقية الفكر على الواقع، والمبدأ على الحادثة، ولكن يثبت إمكان النبوة بعد وقوعها؛ أي بأسبقية الواقع على الفكر. لا يتم إثبات النبوة قبليًا استنباطيًا بل يتم بعديًا استقرائيًا. يثبت الإمكان من الوقوع ولا يثبت الوقوع من الإمكان)[٢].

والدكتور/ حسن حنفي يريد أن يقول هنا أن الأشاعرة قد استدلوا على النبوة بوقوعها بالفعل والوقوع فرع الإمكان ثم استدلوا بوقوعها على إمكانها، فكأنهم استدلوا بالفرع على الأصل.

والحقيقة أن الاستدلال بوقوع النبوة على إمكانها ليس استدلالا بالفرع على ثبوت الأصل كما يرى الدكتور/ حسن، بل تنبيها على أمر بديهي، وهو إمكان

(١) التفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ٢٧٢.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤/ ٥٧.

كل ما كان متحقق الوقوع بالفعل، فكون النبوة وقعت يحقق لها بداهة حكم الإمكان، فمعروف أن كل حادث ممكن وليس العكس.

وإمكان النبوة في نظر الدكتور/ حسن حنفي قد يؤدي أدوارًا معينة في أوقات معينة:

١- فقد تعطي النبوة بدايات يقينية مُطلَقة، حتى يتجنب الإنسان محاولات الخطأ والصواب إلى ما لا نهاية، ويبقى احتمال الخطأ في الفهم والتطبيق أقل، وفي نفس الوقت يقرر الدكتور/ حسن حنفي أن العقل قادر على الوصول إلى هذه البدايات اليقينية، ولكن الوحي يقصر الوقت ويقلِّل الجهد ويعطي دفعة للعقل بالأوليات الأولى[١].

٢- وقد يشرع النبي بعض الأعمال ويسن بعض النُّظم والقوانين التي تخدم البشر وتعود عليهم بالمنفعة والصلاح[٢].

٣- ويُعطي النبي من خلال الوحي نظرة كلية شاملة للحياة مُقابِل النظرة الإنسانية المتجزِّئة.

٤- والنبي يعطي توفير الجهد وتقصير المسافة واختصار الشوط؛ (فلو أن الإنسان بجهده الخاص أراد الحصول على النظريات ثم استنبط منها التشريعات لَكان في حاجة إلى عدة أعمار. يأتي الوحي لتخفيف الحمل، ويكفي الإنسان مئونة البحث النظري في الأسس العامة للتطبيق حتى يكرِّس الإنسان وقته وجهده للعمل والتحقيق)[٣].

ثم بعد أن يقرر الدكتور/ حسن حنفي هذا ينتهي إلى فكرة تبدو توفيقية بين مجموع الآراء الثلاثة المتقدمة للنبوة، مفادها:

أن النبوة تعتريها هذه الأحكام الثلاثة وفقا لمقتضيات العقل الإنساني، فهو قد ربط بين النبوة وبين مدركات العقل الإنساني ربطا قويا، حيث إنه في حالة

---

(١) انظر: المصدر السابق ٤/ ٦٢.

(٢) انظر: د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤/ ٦٣.

(٣) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤/ ٦٣.

قصور العقل الإنساني تكون النبوة واجبة لا محالة، أما في حالة اكتمال الوحي الإلهي تفقد النبوة هذا الحكم، ثم تستحيل النبوة إذا ما استقل العقل الإنساني في إدراك الأحكام والوصول إلى حقائق الأشياء، إذ يقول: (يمكن القول بأن النبوة كانت ضرورية قبل آخر مرحلة فيها، قبل أن يكتمل الوعي الإنساني ويستقل عقلا وإرادة، ثم أصبحت ممكنة لحظة إكمال الوحي، وهي الآن مستحيلة بعد اكتمال الوحي واستقلال الإنسان)[١].

والحقيقة أن هذا إيهام بالتوفيق ليس إلا، إذ كيف يستقيم الجمع بين الوجوب والاستحالة والإمكان، ومعلوم أن هذا جمع بين المتناقضات، وكيف يصح هذا في حق الله تعالى، فضلًا عن صحته في حق البشر، إن التنقل بالنبوة بين الأحكام العقلية الثلاثة، وهو أن يكون الأمر في بداية أمره ضروريا ثم يصير جائزا، ثم ينقلب إلى محال، ضرب من العبث لم يقل به أحد من علماء الأمة لما فيه من خطورة شديدة تكمن في تزييف الحقائق والقول بنسبيتها، وكون الشيء محالا وواجبا وجائزا في وقت واحد.

وما الذي يمنع كون النبوة ممكنة، وما الضرر الذي يحدث من وراء ذلك، إن النبوة هي أمر وهبي لشخص اصطفاه الله تعالى ليست راجعة إلى ذاتية من ذاتيات هذا النبي ولا عرض من أعراضه المكتسبة، بل هي موهبة من الله تعالى ونعمة منه لعباده، وحاصلها يرجع إلى قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده اصطفيتك فبلغ عني[٢].

إن ما ذهب إليه الدكتور/ حسن حنفي هنا ما هو إلا تأكيد لسلطة العقل على الوحي وإعطاء العقل الأولية والحرية المطلقة في تحديد مصيره واتخاذ قراره دون التفات لأي سلطة خارجية مهما كان شأنها، وهذا كلام لم تألفه مجتمعاتنا الإسلامية ولم تستقم به يوما لكنها النزعة الغربية التي تغلغلت في أعماقه وأبى إلا أن ينشرها في مجتمعاتنا لعلها تلقى لها دعاة ومريدين.

---

(١) المصدر السابق ٤/٥٨.

(٢) الآمدي: أبكار الأفكار ٤/٧.

نقد المعجزة:

كما انتقد الدكتور/ حسن حنفي مفهوم النبوة وحكمها، فإنه ينتقد دليل ثبوتها وصدقها، وهو المعجزة، ذاهبًا إلى أن المتكلمين قد أعطوا اهتمامًا كبيرًا لها حتى أصبحت كما يدعي بديلا عن النبوة، ووسيلة لا غاية، حيث يقول: (لقد ركز القدماء على المعجزة لدرجة أنها أصبحت الموضوع الأول في النبوة، بل وبديلا عنها، فأصبحت الوسيلة غاية والغاية وسيلة، ولم تنج من ذلك حتى الحركات الإصلاحية الحديثة)[١].

والدكتور/ حسن حنفي ينتقد تصور المتكلمين للمعجزة من خلال تعريفيها اللغوي والاصطلاحي، ونقد دلالتها على صدق النبوة، والتوضيح على النحو التالي:

أولًا- نقد المعنى اللغوي للمعجزة:

يرى الدكتور/ حسن حنفي أن المدلول اللغوي الذي وضع للمعجزة واعتمد عليه المتكلمون في تحديد معناها، والذي يعني أنها مأخوذة من العجز الذي هو نقيض القدرة، ما هو إلا دليل لبيان عجز الإنسان أمام قدرة الله تعالى، إذ يقول: (فالمعنى الأول للمعجزة هو إثبات عجز الإنسان ونفي قدرته وإثبات قدرة الله ونفي عجزه، والمعجزة بهذا المعنى من الله أساسًا وليس لها هدف آخر مثل صدق النبي، وكأن الله هو الذي في حاجة إلى صدق ألوهيته وتصديق الناس له)[٢].

وهنا يرفض الدكتور/ حسن حنفي بحسب منهجه الإنساني أن تكون المعجزة من الله تعالى، لأن هذا يعد إثباتا للقدرة الإلهية على حساب نفي القدرة الإنسانية، وإثبات المعجزة على هذا الشكل ليس إثباتًا لصدق النبي بقدر ما هو استكمال لإثبات الصفات الإلهية، بمعنى أن الله ما زال حاضرًا في النبوات أو ما

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤/ ٦٤.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

يسميه في تجديده المزعوم بالتاريخ الإنساني، مثلما كان حاضرًا في الإلهيات التي هي في الأساس إنسانيات، إذ يقول: (ولما كانت المعجزات من الله يُظهِرها على النبي كدليل على قدرة الله، ففي هذه الحالة قد لا تكون دليلًا على صدق النبي، بل مجرد دليل على قدرة الله القادرة على إظهار المُعجِز على النبي وعلى من ليس بنبي)[١].

ومن منظور المنهج الفينومينولوجي الإنساني المغالي يرى الدكتور/ حسن حنفي أن مجرد كون المعجزة من العجز، أي عجز الإنسان وإثبات قدرة الله، (ليس تعظيمًا لله ما دامت على حساب قدرة الإنسان، وإن قدرة الله أعظم من أن تثبت بعجز الإنسان . . . إن الأولى عند إثبات قدرة الله إثبات قدرة الإنسان، فالعلاقة بينهما علاقة الوعي الخالص بالوعي المتعيِّن، علاقة الإنسان الكامل بالإنسان المتعيِّن، فكلاهما وعي خالص والخلاف فقط في درجة التعين، كما أن إثبات عجز الإنسان حطة في شأنه وتجويز العبث والظلم على الله، فكيف يخلق الله إنسانًا عاجزًا ثم يُطالِبه بالتكليف؟ وإذا كان الله قد خلق الإنسان على صورته ومثاله، فالأولى أن يخلق الله القادر الإنسان قادرًا، ولو كان الإنسان عاجزًا لَكان الله عاجزًا مثله، تعالى الله عما يصفون)[٢].

ولا نعجب هنا من هذا التفسير الغريب لرفض كون المعجزة من العجز، وذلك لأن الدكتور/ حسن حنفي قرر أن يستخدم مناهجه بغير قيود أو ضوابط، وبالتالي فهي عادة ما تأتي بمفاهيم جديدة ليس لها علاقة بالمضامين والمفاهيم العربية الأساسية الثابتة، فعندما تقرر اللغة أن المعجزة تؤخذ من العجز المقابل للقدرة، فهذا تفسير لغوي لمعنى الكلمة استخدمه العرب في حياتهم، ولا يعني هذا أن المعجزة إنما جاءت للقضاء على قدرة الإنسان وإثبات عجزه الدائم، وإنما جاءت لإثبات عجزه عن الوصول لقدرة تعلو قدرته وإرادة تفوق إرادته، وليس في هذا انحطاط من شأنه وإلا كان عدم قدرة الإنسان وهروبه من مواجهة

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤/ ٦٥.

(٢) المصدر السابق ٤/ ٦٥.

بعض الحيوانات المفترسة إثباتًا لعجزه الدائم وانحطاطًا من شأنه وتقليلا من قيمته، وليس منفعة له وحفاظًا على بقائه.

وعلى هذا يقال: إن قول الدكتور/ حسن حنفي إن المعجزة ماهي إلا إثبات لعجز الإنسان ونفي قدرته لإثبات قدرة الله ونفي عجزه، إنما هو ضرب من التلوين ونوع من المفارقة العجيبة، فإن الإنسان الذي كرمه الله وأعلى شأنه في الدنيا ما كانت المعجزة أبدا لتثبت عجزه وضعفه، لتقارنها بقدرة الله كما يدعي الدكتور/ حسن حنفي، وإنما جاءت المعجزة لمعاني أسمى شأنا وأنقى بيانا وهو إثبات صدق مدعي النبوة بالدليل القاطع الذي ترتاح إليه النفس.

ثانيًا- نقد المعنى الاصطلاحي للمعجزة:

ينتقد الدكتور/ حسن حنفي المعنى الاصطلاحي للمعجزة، من خلال كون المعجزة خارقة للعادة ومقرونة بالتحدي، إذ يرفض الدكتور/ حسن حنفي كون المعجزة خارقة للعادة؛ وذلك لأن هذا يعد تناقضا وتضاربًا مع قانون السببية، كما يرفض كونها مقرونة بالتحدي لعدم تساوي القدرة بين المتحدِي والمتحدَى، إذ يقول: (المعجزة كظاهرة طبيعية على خلاف العادة، مُناقِضة لقوانين الطبيعة ويُصاحِبها التحدي؛ تحدي البشر على الإتيان بمثلها أو على معارضتها ومنع وقوعها؛ وبالتالي إعلان الإنسان عجزه عن المعارضة وعلى الإتيان بمثلها، والسؤال الآن: هل يُمكِن خرق قوانين الطبيعة؟ أليست سنن الكون دائمة وثابتة حتى يُمكِن للإنسان إدراكها وتسخيرها؟ وما فائدة التحدي مقرونًا مع عدم المعارضة؟ إن التحدي لا يكون صحيحًا قائمًا على تكافؤ الفرص إلا إذا كان مقرونًا بالقدرة على المعارضة. هل عدم المعارضة فضيلة؟ وهل النموذج الأسمى لفعل الإنسان هو التسليم بالعجز والإذعان؟ أليست مأساة المسلمين اليوم في الإذعان لقوى القهر والاستسلام للطغيان وعجزهم عن المعارضة؟)[1].

وهنا يظهر تأثر الدكتور/ حسن حنفي بابن رشد في كون المعجزة مناقضة لقوانين الطبيعة، كما يظهر تأثره باسبينوزا الذي من الممكن القول بأنه تأثر في

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤/٦٧.

الأساس بابن رشد، حينما قرر أن المعجزة لا تعني أبدًا خرق الطبيعة؛ وذلك لأن (نظام الطبيعة ثابت لا يتغير ولا يحدث فيه شيء مخالف له)[١].

ثالثًا- نقد دلالة المعجزة على صدق النبي:

في العام فإن موقف الدكتور/ حسن حنفي من المعجزة إنما ينبع من النزعة الإنسانية المغالية التي تؤمن بالعقل البشري وتثق به إلى أقصى حد ممكن، فإن الوحي بعد نضوج العقل البشري لا يحتاج إلى دليل من الخارج لإثبات صحته مثل المعجزة التي لا تتناسب إلا مع قصور العقل الإنساني وعدم إتمام إرادته، ولا يمكن أن يعتمد الإنسان على يقين من الخارج يلجأ إلى قدرة إلهية ليست داخل العالم، ويترك ما يتفق داخليًا مع العقل ويمكن تطبيقه في الواقع، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (إن التصديق بالنبوة إنما يتم باتفاقها مع العقل ومع مصالح الناس وليس بالمعجزة، طالما لم تؤدِّ المعجزة إلى التصديق بالنبوة وطالما انتفت شروطها؛ إذ لا يكفي في صدق المعجزة سلامتها عن المعارضة، فقد تكون عدم معارضتها ناشئة من جهل مؤقَّت بقوانين الطبيعة التي خُيِّل للناس نقضها، والمعجزة غير الآية؛ فالآية ليست معجزة لأنها دليل مُتسِق مع الطبيعة والعقل في حين أن المعجزة ضد الطبيعة وضد العقل. الآية صادقة في حين قد تكون المعجزة خادعة بالسحر. بالأُولى خطورة خطأ الإدراك والتفسير وعدم رؤيتها، وبالثانية خطورة عدم التصديق. وإذا كانت المعجزة تُصيب الإنسان بضآلته وجهله وعجزه أمام الطبيعة، فإن الآية تُعطيه الثقة بعقله وبالقدرة على معرفة قوانين الطبيعة واستقرائها وتسخيرها لصالحه)[٢].

ويبدو هنا تأثر الدكتور/ حسن حنفي بابن رشد في أمرين:

الأول: وهو كون المعجزة يقينا خارجيا عن النبوة وليس داخليا، وبالتالي لا تكون دليلًا على صدق النبوة.

---

(١) اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة ص٦٦.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤/٧٣.

الثاني: أن وقوع مثل هذه المعجزات لا يعني كونها خارقة للطبيعة، وأنها ليس لها علل وأسباب إنما لأجلها وقعت، إذ قد يكون لها علل وأسباب نجهلها، ولذلك فإن عدم معارضتها إنما نشأ من جهل قوانين الطبيعة الذي خيل لنا بوقوع تلك المعجز نقضها، وهذا أيضًا مما قال به اسبينوزا متفقًا فيه مع ابن رشد[١].

وما ينقض دلالة المعجزة على صدق النبي أيضًا ويتفق فيه حسن حنفي مع ابن رشد تجويز ظهورها على يد الكاذب، إذ يقول: (وإذا كانت المعجزة تظهر أيضًا على يد الكاذب فما أهميته كدليل على صدق النبوة؟ وما مقياس التصديق بين النبي الصادق والنبي الكاذب ما دامت المعجزة تظهر على كلَيهما)[٢].

ولا شك أن ظهور المعجزة على يد الساحر أو الكاذب يقلل من شأنها وأهميتها كدليل لإثبات النبوة، لذلك فإن المتكلمين كما مر منعوا ظهورها على يد الكاذب أو الساحر في العقل أو العادة، ولم يقفوا عند هذا الحد بل وضعوا من الشروط والضوابط ما يمنع ظهورها على أيديهما مطلقًا، فالأمر المعجز لابد أن يكون خارقا للعادة مقرونا بالتحدي وعدم المعارضة، يقول الإمام السعد: (وإنما قيل أمر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الأصابع وعدمه كعدم إحراق النار ومن اقتصر على الفعل جعل المعجزة ههنا كون النار بردا وسلاما أو بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق واحترز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الأولياء والعلامات الإرهاصية التي تتقدم بعثة الأنبياء وعن أن يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الأنبياء حجة لنفسه وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة)[٣]، وعن مفارقة المعجزة للسحر، يقول: (السحر إظهار أمر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة أعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتلمذة، وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة وبأنه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين وبأنه يختص ببعض الأزمنة أو الأمكنة أو الشرائط وبأنه قد

(١) انظر: اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة ص٤٦.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤/ ٧٤.

(٣) د. التفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ٢٧٣.

يتصدى بمعارضته وببذل الجهد في الإتيان بمثله وبأن صاحبه ربما يعلن بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا والآخرة إلى غير ذلك من وجوه المفارقة)[١].

وإذا كان الدكتور/ حسن حنفي يمنع أن تكون المعجزة دليل صدق النبوة وحجتها، فما هو الدليل اليقيني عنده على صدقها؟

يرى الدكتور/ حسن حنفي أنه لابد من الخروج عن المعنى القديم الذي وضعه المتكلمون للمعجزة وتفسيرها تفسيرًا جديدًا يتماشى مع العقل ويربطها بالواقع والمجتمع (فإن دليل النبي هو صدق رسالته بتطابق ما يأتي به مع العقل والواقع ومصالح الناس؛ فالدليل ليس خارجيًا من المُرسِل، بل داخليًا، من الرسالة ذاتها، ليس دليلًا خارجيًا من معجزة أو بتدخل إرادة خارجية من الله أو من الرسول، أيًا كانت في قلوب المؤمنين لإحداث التصديق، بل دليل داخلي ينبع من طبيعة العقل وشهادة الواقع، ليس نظام الوحي مُعجِزًا بمعنى عدم قدرة الإنسان على الإتيان بمثله)[٢].

وما الوحي إلا وسيلة لتوفير الجهد والوقت فقط للعقل، إذ يقول (يستطيع الإنسان بعقله أن يصل إلى كل حقائق الوحي، وكي لا يطول الوقت، ويضيع العمر، وببذل الجهد في النظر ولا يبقى شيء للعمل، وللأمان من الخطأ، أو من تشعُّب وجهات النظر الجزئية وتضارُبها، أعطى الوحي النظام الشامل مُسبَقًا؛ حتى يبذل الإنسان جهده في فهم التفصيلات والتطبيق وفي التحقيق العملي، ولا يعني صدق الرسالة مجرد سلامتها من أخطاء القياس، بل تطبيقها في الواقع، ومعرفة صدقها بالتجربة وفي حياة الناس، وفي هذه الحالة يكون صاحبها صادقًا، لا بمعنى أنه أتى من عند الله، فالجانب الغيبي في النبوة لا يدخل فيها، بل يعني أن رسالته صادقة في الواقع، يُثبِتها العقل، وتؤيِّدها التجربة، ويجد الناس فيها حلولًا لمشاكلهم وبناءً لمجتمعهم)[٣].

---

(١) التفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ٣٧٤.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤/ ٩٠.

(٣) المصدر السابق ٤/ ٩١.

وهكذا تتخذ النبوة والمعجزة شكلًا جديدًا في فكر الدكتور/ حسن حنفي، شكلًا لا علاقة بالله ولا بكونه المرسل والمصطفي لرسله، ولا علاقة له بكونه سبحانه من يهيئ لعباده من الدلائل والمعجزات ما يكون دليلًا على صدقهم، بل تتعلق بالقدرة غير المحدودة للعقل مع عدم الالتفات إلى النص في وجوده، فالعقل هو الذي يفكك النص وهو الذي يقرر معناه، ولا يهمه أن يتفق هذا المعنى مع صريح النص أم لا ما دام متوافقا مع العقل ومع الواقع، ولا يهم أي دليل آخر ما دام أقام العقل دليليه، وبهذا النسق من التفكير وإعطاء العقل هذه الحرية المطلقة فسر الدكتور/ حسن حنفي النبوة والمعجزة حتى انتهى من ذلك إلى إنكار جميع المعجزات بما في ذلك معجزة الإسراء والمعارج[(١)]، ولم يعترف إلا بمعجزة القرآن الكريم لأنها دليل حسي ملموس ومشاهد[(٢)]، كما أنه أنكر الغيبيات جميعًا وقلب ترتيب المصادر الشرعية ليصبح العقل أولها والمهيمن عليها جميعًا، (ومع ذلك كله، فنحن نجد أن حسن حنفي الفيلسوف الناقد بعقله لكل شيء والساعي في الوقت نفسه إلى إعادة بنائه وتأسيسه، يقدم نفسه على أنه فقيه من فقهاء المسلمين يجدد لهم دينهم، وهذا هو الفصام بعينه، الفصام بين اللفظ والمعنى، بين الدال والمدلول، بين العبارة وواقع الحال، وكأنه قدر محتوم على الفيلسوف المسلم من ابن رشد إلى حسن حنفي ألا يستطيع نقد العقائد إلا باسم الدين نفسه)[(٣)].

❁ ❁ ❁

(١) انظر: د. حسن حنفي من العقيدة إلى الثورة ٤/٢٠٥-٢١٠.

(٢) انظر: المصدر السابق ٤/٢٦٥، وما بعدها.

(٣) د. علي حرب: نقد النص ص٣٠، الناشر: المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م.

المطلب الرابع
بين ابن رشد وحسن حنفي
في نقد رأي الأشاعرة في النبوة

لم يكن ابن رشد وحسن حنفي على وتيرة واحدة في نقدهما للأشاعرة في مسألة النبوة، وإنما كان لكل منهما وجهة هو موليها، وهذا بلا شك وكما مر راجع للمنهج الذي انتهجه كل منهما نظرا لتنوع الخلفيات الفلسفية بينهما، الأمر الذي بدوره فرض الاختلاف في الرؤية والمنهج والمرجعيات، فلئن كان كل منهما قد أخضع العقائد والمرجعيات لقياس العقل الذي هو المصدر الأول للمعرفة في فكر كل منهما، إلا أن ابن رشد ربما كان معتدلًا نوعا ما في ذلك عن حسن حنفي الذي ظهر منه جرأة واضحة، وهذا الذي لا يستطيع الخطاب الحداثي تجاوزه، إنه الخطأ في المنهج الذي يرجع إلى التفسير المادي البحت، ومن الممكن بيان نقاط الاتفاق والاختلاف بينهما في النقاط التالية:

١- أن ابن رشد وإن عرض مذهب الأشاعرة في إمكان النبوة، إلا أنه وجه نقده في المعجزة لجميع المتكلمين، وذلك لأنه لا يهمه ثبوت أصل المسألة بقدر ما يهمه الدليل القائم عليها، فإنه لا خلاف بين الفرق الإسلامية على ثبوت أصل النبوة، بغض النظر عن كون هذا الثبوت بطريق الجواز أو الوجوب فكل ذلك يعده ابن رشد من الفرعيات التي لا تضر مع الإيمان بثبوت الأصل، ولما كان الأشاعرة والمعتزلة ومن تبعهم من الفرق الكلامية متفقين على أن المعجزة هي الدليل اليقيني على صدق النبوة وجه ابن رشد الكلام في المعجزة إلى المتكلمين عامة.

أما الدكتور/ حسن حنفي فقد وجدناه يقرر مذهب المعتزلة في وجوب النبوة كأمر ضروري في بداية الوحي، ثم ينقده ثانيًا لأنه لا يستقيم الآن مع

نضوج العقل واستقراره، ثم يعتبر إمكان النبوة عند الأشاعرة كمرحلة متوسطة لمساعدة العقل وتوفير الجهد عليه، ثم يثور عليه ويهدمه زاعمًا عدم الاحتياج إلى النبوة مدعيًا قدرة العقل على الوصول إلى المعارف والحقائق بمفرده، وهنا يتضح أن نقد الدكتور/ حسن حنفي أصاب أصل النبوة ورفضها، في حين نقد ابن رشد أصاب دليلها وحفظ أصلها، فمعلوم عند ابن رشد أن النبوة من الأصول الثلاثة الظاهرة التي لا يجوز تأويلها، أو الخروج عن معناها الحقيقي الذي صرح به الشرع.

٢- عند تعرض كل من ابن رشد وحسن حنفي لمسألة النبوة، نرى أن ابن رشد قد عاب على الأشاعرة طريقتهم في الاستدلال، والتي يرى حسب كلامه أنها مقنعة ولائقة بالجمهور فقط، وأنها لا ترتقي لدرجة الخواص الذين لابد لهم من إقناع أقوى، وهذا بكل تأكيد يوضح لنا أن ابن رشد كان يريد من الأشاعرة أن تكون أدلتهم أقوى بيانا وأعلى برهانا مع ما يليق بمقام النبوة الرفيع الذي لم يبخسه حقه أبدا، بل اعترف بها اعترافا واضحا وصريحا مؤكدا على أنها أمر وهبي لا يناله أحد إلا من اصطفاه الله تعالى فلم ينزع عنها قدسيتها، بل بالعكس كانت عنده من أهم مسائل أصول الدين لذا كان يطمح إلى حجة أقوى من حجة المتكلمين وأخذ يضع البدائل التي يرى من وجهة نظره أنها قد تصل للغرض المنشود، بغض النظر عن مدى صحة أو خطأ ما قدمه.

ثم تطرق إلى شخص النبي مبينا أنه شخص اصطفاه الله تعالى وميزه عن باقي البشر برسالة سماوية، فهو الذي يضع الشرائع للناس بوحي إلهي لا بتعلم إنساني، إذ يقول: (من المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء ﷺ هو وضع الشرائع بوحي من الله، وأن من وجد منه هذا الفعل فهو نبي)[1]، ولا شك أن هذا تأدب جم في مقام النبوة، فالنبي هو واضع الشرع بأمر من الله تعالى فهو ليس مبلغًا فحسب، إنما له شأنه في البيان والتبيان والتوضيح والتتمة، فسنة النبي هي شارحة للقرآن وموضحة له وتستقل في تشريع بعض الأحكام كما لا يخفى على أحد.

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٨٠.

أما الدكتور/ حسن حنفي فبدأ الحديث عن النبوة بأنها كمسألة لم يكن لها مكان في كتب الأقدمين، ثم بدأت تتخذ مكانها شيئا فشيئا، ولا ندري كيف لمسألة كهذه والتي هي الصلة بين السماء والأرض، لم يكن لها مكان بين كتب الأقدمين، وكيف لا يعرف هو أن أهم ما يميز الأديان السماوية عن غيرها من الديانات الوضعية كالبرهمية، هي مسألة النبوة، فالبرهمية تؤمن بوجود إله لكنها لا تؤمن بوجود الرسل؛ حيث يرون أن ما جاء به الرسل إما أن يكون موافقا أو مخالفا وفي كلتا الحالتين لا حاجة إليه.

ولنا أن نتساءل: ما الأساس الذي بنى عليه الدكتور/ حسن حنفي هذا الحكم، فمبدأ النبوة هو ثاني المبادئ والأساسيات العقدية الثلاثة بعد الألوهية، وقبل السمعيات، ثم نأتي للضلع الآخر من المسألة وهو شخص النبي الذي ينزع عنه حسن حنفي مقام القدسية والتميز فيقول عنه إنه مجرد وسيلة للبلاغ فقط، إنه ليس له هذه الأهمية التي تجعله محورا من محاور العلم مع الله كمحور أول، كما أنه نفى عنه أي معرفة بالأمور الغيبية ليجعل الأمر حسيا بحتا، ويتضح من هذا أن مكانة النبي قد تدنت عند حسن حنفي في بيئتنا الإسلامية، بسبب تخطيه للمصطلحات الأصيلة إلى مصطلحات جديدة من نوعها تبعد كل البعد عن حياتنا ومجتمعاتنا الإسلامية.

٣- يظهر تأثر الدكتور/ حسن حنفي بابن رشد في نقده للأشاعرة في عدم إيمانهم بوجود علاقة ضرورية وتلازم ضروري بين الأسباب ومسبباتها، وجعل العلاقة بين الأسباب ومسبباتها علاقة عادية يجوز أن تتخلف، وهما لا يعتبران هذه أمورا خارقة للعادة بل من داخل الطبيعة ولها أسباب طبيعية لكننا نجهلها، لكن ابن رشد يذهب إلى أن المعجز البراني يمكن أن يكون طريقًا للعوام يستدلون به على صدق النبوة؛ وذلك لغفلتهم عن الشكوك التي تدور حولها، بينما حسن حنفي يرى أنه لا يصح الاستدلال بها مطلقًا، ويرى أنها مستحيلة عقلًا وعملًا، وإمكانًا ووقوعًا؛ كما أنه يرى أن (البناء العقلي الذي تقوم عليه المعجزة بناء هاوٍ لا أساس له، ... فلا يكفي القول بأن الله خالق ومالك كل شيء لبيان إمكان المعجزة ووقوعها؛ فهذا هو تصور المُجبِّرة، يفعل في الطبيعة ما يشاء؛ فلو كان

ذلك صحيحًا لما احتاج إلى رسول ومعجزة وتصديق وحساب وعقاب؛ فباستطاعته أن يخلق علمًا وتصديقًا وإيمانًا وثوابًا للجميع)[1].

٣- كما يظهر تأثر حسن حنفي بابن رشد في أن دليل صدق النبوة لابد أن يأتي من الداخل وليس من الخارج، إلا أنهما يختلفان تمامًا في تقرير هذا الصدق الداخلي للرسالة، ففي حين يذهب ابن رشد إلى أن المعجز المناسب إنما هو وضع الأنبياء الشرائع وسن القوانين وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، يذهب الدكتور/ حسن حنفي إلى أن العقل والواقع هما دليلا صدق النبوة الداخلي، وليس المشكلة في أن الرسالة الصادقة لابد أن تأتي موافقة لذلك، فإن الرسالة بطبيعتها جاءت لأجل إرشاد العقل وتحقيق منافع الحياة، وإنما الإشكال في إفراط الدكتور/ حسن حنفي في استخدام العقل إلى الحد الذي قال فيه باستحالة الرسالة عند نضوجه واستقلاله.

٥- تطرق حسن حنفي لنقد المعنى اللغوي للنبوة دون ابن رشد، له دلالة قوية على نزع الأنبياء قداستهم، وذلك لأن المعاني اللغوية الثلاثة إنما جاءت تؤكد على رفعة النبي وعلو قدره لكونه واسطة بين الله وعباده في التبليغ، ولمكان النبي في فكر ابن رشد لم يتطرق إلى ذلك وإنما اهتم ببيان الدليل الحق على صدق النبوة بحسب تقريره.

٦- وهنا فرق آخر، وهو أن ابن رشد تعامل مع مسألة النبوة بعقليته المقيدة حينما أثبتها وأثبت فضلها وشرفها وشرف المرسل بها، مع إعطاء العقل مساحة لرفض المعجزة كدليل يقيني على إثبات النبوة؛ وذلك لأن العقل لا يقبلها بالمعنى الخارق للطبيعة الذي قرره المتكلمون، ومع ذلك حرص ابن رشد على الحفاظ على ما حدث على أيدي الأنبياء كحوادث طبيعية نجهل أسبابها، وبغض النظر عن مدى صحة هذا الكلام من عدمه، فإن نقد ابن رشد لأدلة صدق النبوة لم ينف النبوة، وذلك لأن انتفاء الدليل لا يعني نفي المدلول، خاصة مع إقامة أدلة أخرى بديلة.

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤/ ٢٧٠.

بينما الدكتور/ حسن حنفي تعامل مع مسألة النبوة بعقليته الغربية المطلقة، حتى انتهى إلى إعطاء العقل حرية التصرف في كل شيء، وقلب كل شيء باسم الثورة على القديم وتجديده، فقلب مفهوم النبوة وقال باستحالتها واستحالة دليلها، وإلى غير ذلك مما لا يقع تحت التجديد بأي حال، فإن التجديد حركة إصلاحية واعية ترمي إلى تسمية الأشياء بأسمائها ونفض الغبار عنها وإعادتها للفعل في الواقع لا لإلغائها منه[1].

❁ ❁ ❁

(١) انظر: محمد ابن مريم: تجديد علم الكلام في مشروع حسن حنفي (النبوة أنموذجًا) ص١١٢، رسالة ماجستير، جامعة الزيتونة، كلية المعهد الأعلى لأصول الدين، ٢٠٠٤م.

المبحث الثاني

نقد ابن رشد وحسن حنفي لرأي الأشاعرة في المعاد

ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف المعاد والاختلاف في كيفية حصوله بين الفرق.

المطلب الثاني: نقد ابن رشد لتصور الأشاعرة للمعاد.

المطلب الثالث: نقد الدكتور/ حسن حنفي لتصور الأشاعرة للمعاد.

المطلب الرابع: بين ابن رشد وحسن حنفي في نقد تصور الأشاعرة للمعاد.

توطئة

يأتي البحث في أمر المعاد ضمن السمعيات، والسمعيات هي ما كان طريق العلم بها السمع الوارد في الكتاب والسنة مما ليس للعقل فيه مجال، ولا يُقبل إيمان عبد حتى يصدق بها تصديقًا جازمًا.

وبمعنى آخر: ما كان غائبًا عن الناس مما أخبرهم به النبي ﷺ من أمور الآخرة كالحشر والنشر والحساب والصراط والميزان والجنة والنار والقبر وما فيه من نعيم وعذاب إلى غير ذلك مما ورد في القرآن الكريم والسنة المشرفة ولا يستطيع العقل إدراكه[1].

وهذه الأمور يجب عند العقل الإيمان بها؛ لأن السمعيات تعتمد على الأخبار الصحيحة المستمدة من الكتاب والسنة، وهذه الأخبار ليس فيها ما يناقض العقل السليم والفكر المستقيم.

فالإيمان بالسمعيات أو الغيبيات التي أخبر بها القرآن الكريم والسنة المشرفة ليس فيه ما يتعارض مع العقل؛ وذلك لأن العقل ليس لديه ما يعتمد عليه في رد هذه الأمور أو تفنيدها لمحدودية قدرته، ولأنها من ميدان غير ميدانه، وعليه فإنه يقبلها ويصدق بها بعد التحري عن صدق خبرها؛ وذلك لأنه متى صح النقل وجب التصديق؛ لأنه لا تعارض بين نقل صحيح وعقل سليم.

ومن هنا يمكن القول بأن كلًا من الخبر الصادق والعقل السليم يدلاننا على اليوم الآخر وما فيه من بعث وحشر وثواب وعقاب.

ولقد تحدث الأشاعرة عن هذه الأمور السمعية الواردة في القرآن الكريم والسنة المطهرة، وأولوها اهتمامًا كبيرًا، وكان من بين ما تحدثوا عنه أمر المعاد

---

(١) انظر: السبكي: الدين الخالص ١/ ٦٤.

وكيفيته، فبينوا أن التصديق به هو الركيزة الأساسية للإيمان باليوم الآخر، وما فيه من حشر ونشر وثواب وعقاب وجنة ونار.

والحقيقة أن الاهتمام بالمعاد لم يكن من قبل الأشاعرة وحدهم، ولكن كان اهتمام جميع الأديان السماوية والمذاهب الفلسفية والكلامية؛ وذلك لأن الناظر في الدين والفلسفة والباحث عن مسائل كل منهما يرى أن الإيمان بوجود الله والحياة الآخرة، أو البحث عن المبدأ والمعاد أساسان مهمان في الدين والفلسفة، ويرى أيضًا أن فكرة الحياة الآخرة من أهم أركان الأديان السماوية، وأن مشكلة الخلود والأبدية من أدق المشاكل الفلسفية، لذا فإنه لا يوجد دين من الأديان ولا فلسفة من الفلسفات ولا مذهب من المذاهب الكلامية إلا وقال كلمته في البعث والحياة الثانية بالإيجاب والسلب تصريحًا أو تلميحًا وغموضًا[1].

ومسألة المعاد خاصة من المسائل التي دار فيها نقاش كبير وجدال واسع بين الفرق الكلامية بعضهم البعض، وبينهم وبين الفلاسفة من ناحية أخرى، ولقد كان ابن رشد وحسن حنفي ممن نقدوا تصور الأشاعرة في المعاد، وقبل الوقوف على نقدهما وتحديد رأيهما، نتطرق أولًا لتعريف المعاد في اللغة والاصطلاح وبيان تصور الأشاعرة وغيرهم من متكلمين وفلاسفة عن المعاد وكيفيته، وذلك من خلال الآتي:

(١) انظر: د. علي آرسلان آيدن: البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة والرد على المنكرين ص٧، الناشر: دار سخا للنشريات - استنبول، تركيا، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

المطلب الأول
تعريف المعاد والاختلاف في كيفية حصوله بين الفرق

أولًا- تعريف المعاد لغة واصطلاحًا:

١- المعاد لغة:

بالنظر في كتب اللغة نجد أن أصل كلمة المعاد هي «العود» يقال: عاد إليه يعود عودة وعودا، أي رجع، وفي المثل «العواد أحمد»، وقد عاد له بعد ما كان أعرض عنه، والمعاد: هو المصير والمرجع، والآخرة هي معاد الخلق[١]، وقد قال صاحب تاج العروس: (تقول: عاد الشيء يعود عودا، مثل المعاد، وهو مصدر ميمي، ومنه قولهم: اللهم ارزقنا إلى البيت، أي معادا وعودة)[٢].

وقد جاء في لسان العرب لابن منظور أن: (المعاد: كل شيء إليه المصير، والآخرة معاد للناس، وأكثر التفسير في قوله ﴿لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ [القصص: ٨٥] لباعثك، وعلى هذا كلام الناس: اذكر المعاد أي اذكر مبعثك في الآخرة)[٣].

٢- المعاد في اصطلاح المتكلمين:

للمعاد في اصطلاح المتكلمين ثلاثة معان، هي:

١- إخراج الله الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الأصلية ويعيد إليها أرواحها[٤].

---

(١) انظر: الجوهري: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ٢/ ٥١٤.

(٢) محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني الزَّبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس ٨/ ٤٣٣، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، الناشر: دار الهداية - الكويت، بدون.

(٣) ابن منظور: لسان العرب ٣/ ١١٧، (مادة عود).

(٤) انظر: الأصفهاني: تسديد القواعد ٢/ ١١٧٨، والسنوسي: عمدة أهل التوفيق ص٢٧٠.

٢- إعادة الله تعالى للخلق من العدم ونشأتهم من الرمم[١].

٣- إحياء الله تعالى للموتى لكي ينالوا الجزاء[٢].

والحقيقة أن هذه التعريفات مبنية على الاختلاف في كيفية المعاد عند من يثبته جسميًا، هل هو إعادة وخلق من العدم، أم جمع للأجزاء بعد تفرقها؟

فالتعريف الأول هو اختيار من قال إن الحشر الجسماني إنما هو إعادة وخلق من العدم، ومن قال بأنه جمع عن تفريق اختار أن يكون تعريف المعاد هو التعريف الثاني، ومن اختار التوقف جاء تعريفه يدل على شمول الأمرين مع عدم البحث في الكيفية وهذا ما عبر عنه التعريف الثالث، وسيأتي مزيد بيان لكيفية المعاد الجسماني والخلاف الحاصل فيه بين المتكلمين.

وقد جمع الإمام السعد بين التعريفات الثلاثة، وزاد عليها رجوع الأرواح إلى الأبدان على ما هو مذهب الفلاسفة في المعاد الروحاني: حيث قال: (حقيقة العود توجه الشيء إلى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع إلى الوجود بعد الفناء أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق وإلى الحياة بعد الموت والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة وأما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الأرواح إلى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات أو التبري عما ابتليت به من الظلمات)[٣].

آراء الفرق في المعاد:

الآراء حول المعاد تتلخص في ثلاثة مذاهب، فهناك من يثبته على خلاف بينهم في طريقة الإثبات وكيفيته، وهناك من ينفيه مطلقًا بناء على أن ما يعدم يستحيل إعادته، وهناك من توقف عن نفيه أو إثباته بناء على عجز العقل عن إدراكه.

---

(١) انظر: الآمدي: غاية المرام ص٢٩٩.

(٢) الشيخ أبي عبد الله محمد الطيب بن كيران: شرح الطيب ابن كيران على توحيد الإمام بن عاشور ص٥٥٩، تحقيق: عماد الجيلاني، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م.

(٣) التفتازاني: شرح المقاصد ٣/٣٣٨.

أولًا- المثبتون للمعاد: وهؤلاء هم المتكلمون والفلاسفة، لكنهم اختلفوا، هل المعاد جسماني فقط، أم روحاني فقط، أم جسماني وروحاني معًا؟

١- مذهب المتكلمين والخلاف الحاصل بينهم:

الجمهور من المتكلمين على أن المعاد جسماني فقط، والبعض منهم على أنه جسماني وروحاني[١]، وسبب الخلاف هنا بين المتكلمين نابع من الخلاف حول تصور النفس، فمن أثبت التجريد للنفس من المتكلمين أثبت المعاد روحانيًا وجسمانيًا، ومن نفى التجريد عنها فقد نفى المعاد الروحاني وأثبت الجسماني فقط، (فمحل النزاع بين القائلين بالبعث الجسماني فقط، والقائلين بالبعث الجسماني والروحاني معًا من المتكلمين هو اختلافهم في حقيقة الإنسان، فمن قال إنه جسم، قال: إن البعث جسماني فقط، ومن قال إنه مجرد، قال: إنه جسماني وروحاني معًا، ولو اتفقوا على جسميتها أو تجريدها لقالوا شيئًا واحدًا)[٢].

هذا وقد اختلف المتكلمون في كيفية إعادة الأجسام، هل هي إعادة من عدم أم جمع عن تفريق؟

فمنهم من يذهب إلى أنه إحياء وخلق من عدم؛ وذلك لأنهم قالوا: إن الإعادة تكون بعد إعدام الجواهر والأعراض، وعليه فإن معنى المعاد عندهم كما سبق في التعريف الأول أن الله يعدم البدن، ثم يعيده بعينه ويرد إليه الحياة، وهذا ما اختاره بعض الأشاعرة[٣].

والكثير من المتكلمين على أن المعاد الجسماني جمع عن تفريق، فإن الجواهر تبقى وتزول أعراضها المعهودة ثم تعاد إلى بنيتها بعد الإحياء مرة أخرى، وقد حكى الإمام الرازي الإجماع على ذلك قائلًا: (أجمع المسلمون على أن المعاد بمعنى جمع الأجزاء بعد تفرقها)[٤].

---

(١) انظر: الإيجي: المواقف ٣/٤٧٨، ٤٧٩، والتفتازاني ٣/٣٤٣.

(٢) علي آيدين: البعث والخلود ص٧٧.

(٣) انظر: الرازي: الأربعين ٢/٣٩.

(٤) الرازي: المحصل ص٢٣٢.

وهناك من توقف في كيفية إعادة الأجسام ولم يقطع برأيه في المسألة، مثل الإمام الجويني[١]، والغزالي[٢]، والشهرستاني[٣]، والآمدي[٤]، والسعد[٥].

والحقيقة أن الخلاف الحاصل هنا بين المتكلمين في كيفية إعادة الأجسام إنما هو مبني على الخلاف في إمكان إعادة المعدوم أو امتناعه، فمن قال بإمكان إعادة المعدوم، قال: (إن الله تعالى يعدم المكلفين، ثم يعيدهم، ومن قال بامتناع إعادته: قال: إن الله تعالى يفرق أجزاء أبدانهم الأصلية، ثم يؤلف بينها، ويخلق فيها الحياة)[٦].

ومع اختلاف الأشاعرة حول كيفية المعاد الجسماني إلا أنهم اتفقوا على أن طريق إثباته هو السمع دون العقل؛ وذلك لأنهم رأوا أن المعاد الجسماني من الأمور الغيبية التي لا يستطيع العقل إثباتها والوصول إلى كيفيتها، ومن هنا قالوا: (إن العمدة في إثباته ما لوحنا إليه من توافق الكتب المنزلة، وتطابق الأنبياء والرسل، وإجماع علماء الملل في كل عصر وفي كل قطر على التصريح به، بحيث لا محتمل للتأويل، ولا مساغ للصرف عن الظاهر مع تحقق إمكانه في ذاته، وسهوله بالنسبة لعظمة الله وقدرته ... كما قال ﷻ: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ۝٧٧ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ۝٧٨ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يَسٓ: ٧٧-٧٩]، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [يَسٓ: ٨١]، وقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۝٣ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ﴾ [القِيَامَة: ٣، ٤])[٧].

---

(١) انظر: الجويني: الإرشاد ص٣٤٧.

(٢) انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص٤٨٨.

(٣) انظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٢٦١.

(٤) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار ٤/٢٦٧.

(٥) انظر: التفتازاني: شرح المقاصد ٣/٣٥٣.

(٦) الطوسي: تلخيص المحصل ص٣٩٣.

(٧) محيي الدين محمد بن بهاء الدين المشهور بـ (بهاء زادة): القول الفصل شرح الفقه الأكبر لإمام =

وواضح هنا أن دلالة هذه الآيات تعبر عن الموقفين المختلفين في كيفية حشر الأجساد، فمنها ما يدل على أن الحشر إعادة عن عدم، ومنها ما يدل على أنه جمع عن تفريق، مما يبرهن أن كلا الفريقين جنح إلى السمع في إثبات الحشر الجسماني وإلى إثبات الكيفية التي رجحها، فالنصوص إنما تدل على هذا وذاك.

٢- مذهب الفلاسفة:

ذهب الفلاسفة إلا الكندي[١] إلى إثبات المعاد الروحاني دون الجسماني، حيث قالوا إن حقيقة الإنسان هي النفس الناطقة المجردة المتعلقة بالبدن تعلق تدبير وتصرف، وأن اللذة الروحية أقوى من اللذة الحسية، وذلك لأن الروح تدرك حقيقة الكليات بينما الحس لا يدرك إلا الأعراض، والمعاد الروحاني هو المدرك بالعقل والقياس البرهاني، وهو السعادة والشقاء الثابتان بالبرهان للأنفس، وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها الآن، يقول ابن سينا: (والحكماء الإلهيون رغبتهم في تحصيل هذه السعادة أقوى من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك، وإن أعطوها فلا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول)[٢]، ويقول بعد تعرضه لإبطال مذهب

= الأعظم أبي حنيفة ص٦٤، تحقيق: د. عاصم إبراهيم الكيالي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

(١) مما يدل على أن الكندي إنما قال بالمعاد الجسماني تعليقه مفسرا قول الله ﷻ: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يَسٓ: ٧٩]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يَسٓ: ٨٢]، (أي إنما يريد فيكون مع إرادته ما أراد، جل ثناؤه وتعالت أسماؤه) الكندي: سائل الكندي الفلسفي (رسالة كمية كتب أرسطوطاليس ص٣٧٥)، وقد كان قد قال قبل ذلك: (فأي دليل في العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام، بل إن لم تكن، فممكن بعد صارت رميما أن تكون أيضًا، فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه ومن إبداعه، فإن القوة التي أبدعت يمكن أن تنشيء ما أدثرت). رسائل الكندي الفلسفية (رسالة كمية كتب أرسطوطاليس، فهذا الكلام يدل دلالة واضحة على إن الكندي يرى إمكان المعاد الجسماني، وأن كيفية إعادة الأجساد إلى الحياة في الآخرة سوف تكون بجمع الأجزاء المتحللة والمتفرقة من الأبدان.

(٢) ابن سينا: النجاة ص٣٣٦.

المتكلمين في المعاد الجسماني: (فإذا بطل أن يكون المعاد للبدن والنفس جميعًا، وبطل أن يكون للنفس على سبيل التناسخ، فالمعاد إذًا للنفس وحدها)[١].

ويذهب الفلاسفة إلى أن النصوص الشرعية الواردة في إثبات المعاد الجسماني ما هي إلا أمثلة قصد بها إفهام العوام لقصور عقولهم عن إدراك اللذات العقلية، ومن ثم حاولوا تأويل الآيات القرآنية التي تدل على إثبات المعاد الجسماني لتدل على المعاد الروحاني وحده، وقالوا ردًا على المتكلمين (إن ظاهر الشرع غير محتج به في هذا الباب)[٢].

ولعل المعتزلة لما رأوا تمسك أهل السنة بالأدلة السمعية في إثبات المعاد الجسماني، ثم رأوا محاولة الفلاسفة تأويل الآيات التي تدل على إثبات المعاد الجسماني مما يجعلها لا تدل عليه دلالة قطعية، أرادوا أن يعضدوا الدليل السمعي بأدلة عقلية تثبت المعاد الجسماني وتبرهن عليه برهنة قطعية لا يبقى للفلاسفة معها نصيب في إنكاره، وعليه قرروا أن المعاد الجسماني واجب عقلًا؛ وذلك لأن المصالح المحضة والمنافع البحتة للعباد مما تجب على الله، ولا يمكن هذا إلا بإحيائهم وإعادة أبدانهم وأعضائهم المباشرة للأعمال حتى تتحقق المكافآت والمجازاة على الأعمال[٣]، لذا قال القاضي عبد الجبار في وجوب ثواب الله تعالى للمكلف: (يجب أن يعيده؛ لأن توفير الثواب عليه إذ لم يتم إلا بالإعادة وجبت، من حيث لا يتم فعل الواجب على جميع الوجوه إلا بها)[٤].

ولقد رفض أهل السنة هذا المسلك من المعتزلة؛ وذلك لأنه مبني عندهم على أصلهم الفاسد في الوجوب على الله، ولقد أورد الإمام السعد طريقة المعتزلة العقلية في إثبات الحشر الجسماني وأجاب عليها قائلًا: (والمعتزلة يدعون إثباته

(١) ابن سينا: الرسالة الأضحوية في المعاد ص١٢٦.

(٢) المصدر السابق ص١٠٣.

(٣) انظر: التفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ٣٤٥، وبهاء زادة: القول الفصل ص٦٥.

(٤) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل (التكليف) ١١/ ٤٥١.

بل وجوبه بدليل العقل وتقريره أنه يجب على الله ثواب المطيعين وعقاب العاصين وإعواض المستحقين ولا يتأتى ذلك إلا بإعادتهم بأعيانهم فيجب؛ لأن مالا يتأتى الواجب إلا به واجب، وربما يتمسكون بهذا في وجوب الإعادة على تقدير الفناء ومبناه على أصلهم الفاسد في الوجوب على الله تعالى وفي كون ترك الجزاء ظلما لا يصح صدوره من الله تعالى)[١].

ولما رأى الإمام السعد أن الدلالة العقلية التي قدمها المعتزلة فاسدة، وأن العقل لا يستطيع إدراك حقيقة المسألة؛ وذلك لأنها من الأمور الغيبية التي استقل السمع بتفصيلها، رجع ما ذهب إليه أهل السنة من أن طريق إثبات الحشر الجسماني، أو الجسماني والروحاني معًا على ما هو مذهبه في التوقف في معرفة كيفية الحشر إنما هو السمع دون العقل، فقال: (المعتمد في إثبات حشر الأجساد دليل السمع والمفصح عنه غاية الإفصاح من الأديان دين الإسلام ومن الكتب القرآن ومن الأنبياء محمد ﷺ)[٢].

ثانيًا- النافون للمعاد: وهؤلاء قالوا بنفي المعاد كلية روحانيًا كان أم جسمانيًا، محتجين بأن حقيقة الإنسان هي الهيكل المحسوس، وإذا فسد هذا الهيكل فلا يقبل الوجود أصلًا، بل يستحيل إعادته، يقول الإمام السعد: (وهؤلاء هم الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتد بهم في المسألة، ولا في الفلسفة، الذين ذهبوا إلى أنه لا معاد للبشر أصلا زعما منهم أنه هذا الهيكل المحسوس بما له من المزاج والقوى والأعراض وأن ذلك يفنى بالموت وزوال الحياة ولا يبقى إلا المواد العنصرية المتفرقة وأنه لا إعادة للمعدوم وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من أهل الفلسفة وللشرع على ما يراه المحققون من أهل الملة)[٣].

ثالثًا- المتوقفون: وهؤلاء توقفوا في أمر المعاد ولم يتجاسروا على نفيه أو إثباته، معترفين بعجز العقل عن إدراكه ومعرفته، وهو مذهب جالينوس؛

(١) التفتازاني: شرح المقاصد ٣/٣٤٥.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) التفتازاني: شرح المقاصد ٣/٣٤٤.

(لتردده في أن النفس هل هي المزاج فيفنى بالموت فلا يعاد أم جوهر باق بعد الموت فيكون له المعاد؟)[١].

إذن هناك من أثبت المعاد جسمانيًا فقط، وهناك من أثبته جسمانيًا وروحانيًا، مع الاختلاف في كيفية حشر الأجساد، وهناك من أثبته روحانيًا فقط، وهناك من نفاه كلية روحانيًا وجسمانيًا، وهناك من توقف عن إثباته أو نفيه، فالحاصل إذن خمسة مذاهب أو ثلاثة على النحو المذكور في تفصيلها، يقول الإمام الإيجي: (واعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة، الأول: ثبوت المعاد الجسماني فقط، وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة، والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط، وهو قول الفلاسفة الإلهيين، والثالث ثبوتهما معا، وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الإمامية وكثير من الصوفية، فإنهم قالوا الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة، وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب، والبدن يجري منها مجرى الآلة، والنفس باقية بعد فساد البدن فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الأرواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا، والرابع عدم ثبوت شيء منهما، وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين، والخامس التوقف في هذه الأقسام، وهو المنقول عن جالينوس فإنه قال لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل إعادتها أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ)[٢].

وبعد هذا العرض وتحديد رأي الأشاعرة في المعاد، نستعرض نقد كل من ابن رشد وحسن حنفي لما قدمه الأشاعرة من تصور، وذلك من خلال المطالب الآتية:

---

(١) المصدر السابق ٣/٣٤٤.

(٢) الإيجي: المواقف ٣/٤٧٩.

المطلب الثاني
نقد ابن رشد لتصور الأشاعرة للمعاد

عرض ابن رشد لرأي الأشاعرة في المعاد بوجه عام في كتابه فصل المقال، وللإمام الغزالي بوجه خاص في كتابه تهافت التهافت، ثم حاول أن يجمع بين الآراء المختلفة في المسألة في كتابه الكشف مطبقًا ما أشار إليه في فصل المقال من أنه (يشبه أن يكون المخطئ في هذه المسألة من العلماء معذورًا والمصيب مشكورًا أو مأجورًا، وذلك إذا اعترف بالوجود وتأول فيها نحوًا من أنحاء التأويل، أي في صفة المعاد لا في وجوده، إذا كان التأويل لا يؤدي إلى نفي الوجود)[١].

أولًا- وجوب ثبوت المعاد عند ابن رشد وأدلته:

في بداية الأمر يرى ابن رشد أن مسألة المعاد من المسائل التي اتفق على إثبات وجودها وأصلها كل من أهل الشرع وأهل البرهان، ومع اتفاقهم في ذلك إلا أنهم اختلفوا في تقرير ظواهر الشرع الواردة في حقيقة المعاد، لكن هذا الاختلاف لا يضر مع إثبات الأصل ولا يستلزم تضليلًا أو تكفيرًا، وإنما الذي يستلزم ذلك هو إنكار أصل المعاد ووجوده كلية، إذ يقول: (والمعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع، وقامت عليه البراهين عند العلماء، وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده، ولم تختلف في حقيقة وجوده، وإنما اختلفت في الشاهدات التي مثلت للجمهور تلك الحالة الغائبة)[٢].

وهنا يشير ابن رشد إلى أن هذه المسألة من المسائل الثلاث بعد إثبات وجود الله تعالى وإثبات النبوة التي أجمعت الأمة على ثبوت أصلها، وأنه

(١) ابن رشد: فصل المقال ص٥١.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٤٠.

لا يجوز بأي حال خرق الإجماع بإنكارها أو تأويلها، إذ يقول: (وإنما كان جحد الوجود في هذه كفرًا لأنه في أصل من أصول الشريعة، وهو مما يقع التصديق به بالطرق الثلاث المشتركة للأحمر والأسود وأما من كان من غير أهل العلم، فالواجب عليه حملها على ظاهرها وتأويلها في حقه كفر، لأنه يؤدي إلى الكفر. ولذلك ما نرى أن من كان من الناس فرضه الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر، لأنه يؤدي إلى الكفر)[1].

وإنما ذهب ابن رشد إلى أن خرق الإجماع يستلزم ذلك، لأن أصل المعاد إنما يرتكز على براهين سمعية وعقلية لا تحتمل التأويل أو الإنكار، أما من ناحية السمع، فيرى ابن رشد أن الله قد نبه على إثبات المعاد الأخروي وما فيه من سعادة وشقاء في غير آية من كتابه، فقال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥]، وقال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: ٣٦][2].

وأما من ناحية العقل، فيرى ابن رشد اتفاق جميع البراهين العقلية الضرورية بين الفرق على إثبات أصل المعاد بما لا يدع مجالًا للشك، وهو أن الإنسان الذي هو أشرف المخلوقات لم يخلق عبثًا وإنما خلق لغاية وهدف، وغايته وهدفه هو تحصيل الفضائل العلمية والعملية، وأن يتجنب الرذائل التي تعوق ذلك، وإذا كان الأمر هكذا فإن العقل لابد أن يسلم بأن للإنسان معادا أخرويا يحاسب فيه على ما قدم إن كان خيرًا فخير وإن كان شرًا فشر، وإلا لزم أن تتساوى النفوس الذكية مع النفوس الخبيثة، يقول ابن رشد: (إنه قد اتفق على أن للناس سعادتين، أخروية ودنيوية، وانبنى ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل، منها أن الإنسان أشرف من جميع الموجودات، ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثًا، وأنه إنما خلق لفعل مطلوب منه، وهو ثمرة وجوده فالإنسان أحرى بذلك، وقد نبه الله تعالى على وجود هذا المعنى في جميع

(١) ابن رشد: فصل المقال ص٥١.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ٢٤٠.

الموجودات في الكتاب العزيز، فقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [ص: ٢٧]، وقال مثنيًا على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود، ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران: ١٢١]»[1].

وإذا ثبت بحسب الشرع والعقل معًا أن الإنسان خلق لأجل أفعال مقصودة تميزه عن سائر الموجودات، ظهر أنه خلق من أجل كمال النفس الناطقة التي هي أساس هذا الاختلاف والتمييز بين الإنسان وبين غيره، وهذه النفس الإنسانية حالها بعد الموت بين السعادة والشقاء، فإما أن تكون سعيدة منعمة بما كسبت في الحياة الدنيا من فضائل وكمالات، وإما أن تكون شقية معذبة بما كسبت من الآثام والمعاصي والنقائص والزلات، وهنا يستدل ابن رشد على وجود المعاد الأخروي مرة أخرى بالإجماع على بقاء الأنفس بعد الموت، قائلًا: (ولما كان الوحي قد أثبت في الشرائع كلها بأن النفس باقية، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك، وكانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعرى من الشهوات الجسمانية، فإن كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية، وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثًا؛ لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن؛ لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا مع البدن ... اتفقت الشرائع على تعريف هذه الحال للناس، وسموها السعادة الأخيرة والشقاء الأخير)[2].

وتأكيدًا لبقاء النفس يطرح ابن رشد سؤالًا على سبيل الافتراض، مفاده: هل في الشرع دليل على بقاء النفس أو تنبيه على ذلك؟

ثم يجيب ابن رشد بأن الكتاب العزيز قد أخبر عن ذلك في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الزمر: ٤٢].

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٤٠.

(٢) المصدر السابق ص٢٤٢.

ثم بين ابن رشد وجه الدلالة من هذه الآية، بأن الله تعالى شبه النوم بالموت وسوى بينهما في تعطيل فعل الأنفس، فلو كان تعطيل فعل الأنفس في الموت لفساد النفس وليس فساد الجسم الذي هو آلة النفس، لكان يجب أن يكون تعطيل فعلها في النوم لفساد ذاتها، ولو كان الأمر كذلك لما عادت عند الانتباه لهيئتها التي كانت عليها قبل النوم، ولما كانت تعود إليها، ظهر أن هذا التعطل لا يعرض لها لذاتها ولا لأمر لحقها في جوهرها، وإنما هو شيء لحقها من قبل آلتها، ولا يلزم من تعطل الآلة تعطل النفس، والموت هو تعطل فوجب أن يكون للآلة وليس للنفس[١].

ويعتقد ابن رشد أن هذا الدليل يصلح للعوام والخواص على السواء، وربما كان ذلك؛ لأنه نص قرآني يؤخذ على ظاهره ولا يحتاج الأمر فيه إلى تأويل، وهذا هو نصيب الجمهور، ومع ذلك فهو يستند أيضًا إلى مقدمات عقلية -أوضحها ابن رشد في بيانه لوجه الدلالة من الآية- تجعل للخواص فيه نصيبا[٢]، وإذا ثبت هذا عند ابن رشد فإنه يقرر هنا اتفاق (الشرائع على تعريف هذا الحال للناس، وسموها السعادة الأخيرة أو الشقاء الأخير)[٣].

إلى الآن فإن ابن رشد يتفق مع الأشاعرة على ثبوت المعاد الأخروي بشكل عام، وذلك لأنه أصل من أصول الدين الذي يمتنع تأويله، والمتأول للأصول في نظر ابن رشد (كافر، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء، وأنه إنما قصد بهذا القول أن يسلم، الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم، وأنها حيلة، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط)[٤].

وقد ذهبت الأشاعرة إلى ما ذهب إليه ابن رشد في القول ببقاء النفس بعد الموت، حيث يقول الإمام السعد: (فناء البدن لا يوجب فناء النفس المغايرة له،

---

(١) انظر: ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٤٧.

(٢) انظر: د. محمد عبد الرحمن بيصار: الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد ص١٧١، الناشر: دار الكتاب المصري اللبناني - القاهرة، ١٩٧٣م، بدون رقم طبع.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٤٢.

(٤) ابن رشد: فصل المقال ص٤٧.

مجردة كانت أو مادية أي جسمًا حالًا فيه؛ لأن كونها مدبرة له متصرفة فيه لا يقتضي فناءها بفنائه، لكن مجرد ذلك لا يدل على كونها باقية البتة، فلهذا احتيج في ذلك إلى دليل، وهو عندنا النصوص من الكتاب والسنة وإجماع الأمة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا تفتقر إلى الذكر)[١].

ثانيًا- موقف ابن رشد من الاختلاف في كيفية المعاد:

إذا كان ابن رشد يرى أن جميع الشرائع السماوية والفرق الإسلامية قد اتفقت على أن للإنسان معادا أخرويا فيه يناله الثواب أو العقاب على ما اقترفه في الدينا من خير أو شر، فإنه يرى أن هذه الشرائع قد اختلفت فيما بينها في تمثيل الأحوال التي تكون عليها الأنفس السعداء والأنفس الأشقياء بعد الموت، وهذه الأحوال تتفاوت بين التمثيل بالحس والتمثيل بالأحوال الروحانية، والسبب في هذا التفاوت الحاصل بين الشرائع بالنسبة لحال المعاد عند ابن رشد يرجع إلى أحد أمرين:

الأمر الأول: إما لأن الأنبياء أدركوا من هذه الأحوال بالوحي ما لم يدركه هؤلاء الذين مثلوه بالوجود الروحاني.

الأمر الثاني: أو أن الأنبياء رأوا أن التمثيل بالمعاد الروحاني لا يفهمه الجمهور، ولا يحرك فيهم باعثًا للإقدام على الطاعات والبعد عن المعاصي، لذا فإنه لابد من تمثيل المعاد لهم بأمور مشاهدة محسوسة، ومن هنا كان تمثيل المعاد بإعادة الأنفس إلى الأبدان يليق بالعوام دون الخواص، لذا (أخبر أصحاب الشرائع أن الله يعيد النفوس السعيدة إلى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات نعيمًا، وهو مثلًا الجنة، وأنه يعيد النفوس الشقية إلى أجساد تتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى، وهو مثلًا النار)[٢].

وهكذا يقرر ابن رشد أن التمثيل بالمحسوسات أمر خاص بالجمهور فقط دون الخواص؛ وذلك لأنه أشد تفهيمًا لهم وأدعى إلى تحريك نفوسهم، إذ يقول:

---

(١) التفتازاني: شرح المقاصد ٢/ ٤٧٤.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٤٣.

(فالشرائع كلها كما قلنا متفقة على أن للنفوس بعد الموت أحوالًا من السعادة أو الشقاء، ويختلفون في تمثيل هذه الأحوال وتفهيم وجودها للناس، ويشبه أن يكون التمثيل الذي في شريعتنا هذه أتم إفهامًا لأكثر الناس وأكثر تحريكًا لنفوسهم إلى ما هنالك، والأكثر هم المقصود الأول بالشرائع، وأما التمثيل الروحاني فيشبه أن يكون أقل تحريكًا لنفوس الجمهور إلى ما هنالك، والجمهور أقل رغبة فيه، وخوفًا له منهم في التمثيل الجسماني، ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسماني أشد تحريكًا إلى ما هنالك في التمثيل الروحاني، والروحاني أشد قبولًا عند المتكلمين المجادلين وهم الأقل)[1].

وابن رشد يرى أن الاختلاف في التمثيل هذا بين الشرائع، هو السبب الرئيس في افتراق المسلمين إزاء هذا التمثيل الوارد في الشريعة في أمر المعاد إذ يقول: (ولهذا المعنى نجد أهل الإسلام في فهم التمثيل الذي جاء في ملتنا في أحوال المعاد ثلاثة فرق:

فرقة رأت أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذي ههنا من النعيم، أعني أنهم رأوا أنه واحد بالجنس، وأنه إنما يختلف الوجدان بالدوام والانقطاع، أعني أن هذا دائم، وهذا منقطع.

وطائفة رأت أن الوجود متباين، وهذه انقسمت قسمين، فطائفة رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات روحاني، وأنه إنما مثل به إرادة البيان، ولهؤلاء أدلة كثيرة من الشريعة لا معنى لتعديدها.

وطائفة رأت أنه جسماني، ولكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية وتلك باقية)[2].

ويرى ابن رشد أن هذا الرأي الأخير يعد لائقًا بالخواص، ويرجع السبب في ذلك عنده؛ أن هذا الرأي ينبني على أمور ليس فيها منازعة عند الجميع، أول هذه الأمور: أن النفس باقية، وثانيها: أنه لا يلحق عن عودة النفس إلى أجسام

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ٢٢٤.

(٢) المصدر السابق ص٢٤٥.

أخرى المحال الذي يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها؛ (وذلك أنه يظهر من أن مواد الأجسام التي ههنا متعاقبة ومنتقلة من جسم إلى جسم، وأعني أن المادة الواحدة عينها تكون لأشخاص كثيرين في أوقات مختلفة، وأمثال هذه الأجسام لا يمكن أن تكون كلها بالفعل؛ لأن مادتها هي واحدة، مثال ذلك: أن إنسانًا مات، واستحال جسمه إلى التراب، واستحال ذلك التراب إلى نبات، فاغتذى إنسان آخر من هذا النبات فكان منه متى تولد إنسان آخر، وأما إذا فرضت أجسام أخرى فليس يلحق هذا المحال)[1].

ولا شك هذا الاتجاه يستند إلى محاولة ابن رشد في رد كل شيء في العالم إلى أسباب تدرك بالعقل، فالجسم إذا تحلل وتفرق وأصبح كل عضو في مكان ما، فإن هذا سيؤدي إلى امتناع إعادة الجسم بعينه، طالما أن لكل جسم هوية معينة وطبيعة ثابتة وخصائص ضرورية لا يمكن تغيرها؛ وذلك لأن التغير سيحولها إلى شيء آخر، وبهذا ستكون الأشياء في سيلان مستمر ويستحيل علينا الوصول إلى طبائع الأشياء الضرورية[2].

وهذا الرأي مما ذهب إليه الإمام السعد وأيده، بل حكى الإمام السعد أن الإمام الغزالي ربما يميل كلامه وكلام أكثر القائلين بالمعادين الروحاني والجسماني إلى أن الله يخلق من الأجزاء المتفرقة لهذه الأبدان بدنًا، فيعيد إليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن، ولا يضر كونه غير البدن الأول بحسب الشخص، ولا امتناع إعادة المعدوم بعينه، يقول الإمام السعد: (فإن قيل: فعلى ذلك يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية، قلنا: العبرة في ذلك بالإدراك وإنما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه وكذا الأجزاء الأصلية من البدن ولهذا يقال للشخص من الصبا إلى الشيخوخة أنه هو بعينه وإن تبدلت الصور والهيئات بل كثير من الآلات

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٤٦.

(٢) د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص٣٣٠، الناشر: دار المعارف - كورنيش النيل، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤م.

والأعضاء ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب أنها عقوبة لغير الجاني)[١].

وانطلاقًا من محاولة ابن رشد في التوفيق بين الدين والفلسفة، فإنه يذهب إلى أن هذه المسألة الحق فيها لا يكون مع طائفة معينة، بل كل أصاب الحق من حيث اجتهاده وما أدى إليه فكره فيها، إذ يقول: (والحق في هذه المسألة أن فرض كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظره فيها، بعد أن لا يكون نظرًا يفضي إلى إبطال الأصل جملة، وهو إنكار الوجود جملة، فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه، لكون العلم بوجود هذه الحال للإنسان معلومًا بالشرائع والعقول، فهذا كله ينبني على بقاء النفس)[٢].

وبناء على ما قرره ابن رشد من اتفاق الشرائع في الأصل والاختلاف في التمثيل، وأن فرض كل إنسان في هذه المسألة ما أداه فيها نظره إذا كان هذا النظر ليس مما ينكر الأصل، فإنه يعيب على الأشاعرة قولهم بوجوب الحشر الجسماني، أو الجسماني والروحاني ثم رجح القول الثالث القائل بالمعاد الروحاني فقط، إذ يقول: (نرى قومًا ينسبون أنفسهم إلى البرهان يقولون إن الواجب حملها على ظاهرها، إذ كأن ليس ههنا برهان يؤدي إلى استحالة الظاهر فيها. وهذه طريقة الأشعرية، وقوم آخرون أيضًا ممن يتعاطى البرهان، يتأولونها. وهؤلاء يختلفون في تأويلها اختلافًا كثيرًا، وفي هذا الصنف أبو حامد معدود وكثير من المتصوفة. ومنهم من يجمع فيها التأويلين، كما يفعل ذلك أبو حامد في بعض كتبه، ويشبه أن يكون المخطئ في هذه المسألة من العلماء معذورًا والمصيب مشكورًا أو مأجورًا، وذلك إذا اعترف بالوجود وتأول فيها نحوًا من أنحاء التأويل، أعني في صفة المعاد لا في وجوده، إذا كان التأويل لا يؤدي إلى نفي الوجود)[٣].

---

(١) التفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ٣٤٥.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٤٦.

(٣) ابن رشد: فصل المقال ص٥١.

وقد أنكر الإمام الغزالي على الفلاسفة قولهم بأن البعث إنما هو للروح فقط، وأن ما ورد في الشرع من الصور فالقصد به ضرب الأمثال لقصور الأفهام عن إدراك هذه اللذات فمثل لهم ما يفهمون، ذاهبًا إلى أن (أكثر هذه الأمور ليس على مخالفة الشرع فإنا لا ننكر أن في الآخرة أنواعا من اللذات أعظم من المحسوسات ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن، ولكنا عرفنا ذلك بالشرع إذ ورد بالمعاد ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس، وإنما أنكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل، ولكن المخالف للشرع منها إنكار حشر الأجساد وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة والآلام الجسمانية في النار وإنكار وجود جنة ونار كما وصف في القرآن)[١]، وينتهي الإمام الغزالي من ذلك كما حكى الإمام السعد إلى أن رد النفس ممكن إلى (أي بدن كان سواء كان من مادة البدن الأول أو من غيره أو من مادة استؤنف خلقها، فإنه هو بنفسه لا ببدنه)[٢].

وقد أجاب ابن رشد على الإمام الغزالي في قوله بأن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد، بأن (هذا شيء ما وجد ممن تقدم فيه قول ... بل القوم -الفلاسفة- يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيمًا للشرائع الضرورية وإيمانًا بها؛ والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان، وبلوغه السعادة الخاصة به، وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له في هذه الدار إلا بالصنائع العملية، ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة إلا بالفضائل النظرية)[٣].

ويقرر الدكتور/ محمد الجابري أن ابن رشد يقصد هنا أن قدماء الفلاسفة وعلى رأسهم أرسطو لم يتعرضوا لنقاش كيفية المعاد، بل اكتفوا بإثبات الأصل دون بحث مسألة إذا كان الحشر جسمانيًا أم روحانيًا، والدليل على ذلك أن الإمام الغزالي لم يكن يرد في هذه المسألة كما هو شأنه إلا على ابن سينا فقط،

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص٢٨٧، ٢٨٩، تحقيق: د. سليمان دنيا، الناشر: دار المعارف - مصر، الطبعة السادسة، بدون تاريخ نشر.

(٢) المصدر السابق ص٢٩٩.

(٣) ابن رشد: تهافت التهافت ص٥٥٤.

وكان ابن رشد يحاول تصحيح رأي الفلاسفة بما في ذلك رأي ابن سينا والفارابي بالرجوع إلى أرسطو، ويرد على الإمام الغزالي انطلاقًا من هذا التصحيح، (وبما أن الأمر يتعلق هنا بموضوع لم يخض فيه أرسطو -حشر الأجساد- فلا مجال إذن للتصحيح، وبالتالي فالرد على الغزالي سيكون في غير ذي موضوع، لذلك فضل ابن رشد النظر إلى المسألة في إطارها الأصلي وهو الدين، فالمسألة في نظر ابن رشد تنتمي إلى الشرائع لا إلى الفلسفة، والشرائع تطرح المسألة لا من منظور معرفي نظري فلسفي، بل من منظور عملي تحكمه الفضيلة)[1].

❀ ❀ ❀

(١) د محمد عابد الجابري في تحقيقه لكتاب تهافت التهافت هامش ص٥٥٣.

المطلب الثالث

نقد الدكتور/ حسن حنفي لتصور الأشاعرة للمعاد

إن مشكلة المعاد عند الدكتور/ حسن حنفي تأتي من خلال تساؤلات عدة يمر من خلالها على جميع الآراء المطروحة في المسألة، وأول هذه الأسئلة التي يطرحها، هي (هل ترجع الأموات إلى الدنيا أم تموت من جديد ثم تعود إلى الآخرة؟ وإذا عادت إلى الدنيا، هل تعود كلها عامة وخاصة، شعوبًا وقادة، أم لا يعود إلا الأئمة؟ وأين تذهب الأرواح بعد أن تنتهي حياة القبر؟ هل تعود إلى الدنيا وتتناسخ في أبدانٍ أخرى، أم تُرفَع إلى مكانها ومستقَرها؟ وأين هو هذا المكان أو المستقَر؟ ومتى يبدأ المعاد وكيف؟ هل هو معادٌ جسماني يقوم على إمكانية إعادة المعدوم لما كان العدم شيئًا، أم هو معادٌ روحاني؟ وماذا يعني البعث وكيف يتم؟)[1].

كل هذه أسئلة أجاب عنها القدماء وتعرض لها الدكتور/ حسن حنفي بالنقد، وما يعنينا هنا هو نقده لرأي الأشاعرة في المعاد، سواء أكان جسمانيًا فقط، أم جسمانيًا وروحانيًا، وسواء أكان المعاد لهذه الأجسام، أم لأجسام أخرى يخلقها الله تعالى من الأبدان المتفرقة للأجسام الأصلية ثم يعيد إليها الأنفس.

ففي البداية يرى الدكتور/ حسن حنفي أنه لا يهم البحث في كيفية المعاد وكيف تعود الأرواح إلى البدن؛ وذلك لأن المعاد بحث ميتافيزيقي بحت لا علاقة له بالطبيعة، وأما الوجوب العقلي لقانون الاستحقاق فيرى الدكتور/ حسن حنفي أنه قانون عام لا شك في حدوثه بغض النظر عن كيفية هذا الحدوث، إذ يقول (فالإعادة صياغة نظرية لتجربة إنسانية تريد الإبقاء على الماضي حاضرًا ومستقبلًا

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤/ ٤٨٧.

حتى ينكشف الحق، ويظهر العدل ... أما الوجوب العقلي وهو قانون الاستحقاق، ثواب المطيع وعقاب العاصي، وهو قانون عام بصرف النظر عن أوجه تحققاته وتشخيصها بإعادة المعدوم وحشر الأجساد والحساب واليوم الآخر والجنة والنار)[١].

وفي السياق ذاته يذهب الدكتور/ حسن حنفي إلى أن المعاد وإن كان البحث فيه ليس بحثًا طبيعيا، أي أنه لا يخضع للتجارب العملية، بمعنى أننا لا نستطيع أن نثبت بالتجربة المعملية عودة الروح إلى الأبدان، إلا أنه يفرض نفسه على التفكير الإنساني؛ من أجل أن الإنسان يتمنى تحققه؛ فإن العادة جرت بمكافأة الطائع ومعاقبة المخالف، وهذا ما يرجوه الإنسان في الآخرة، يقول الدكتور/ حسن حنفي: (والحقيقة أنه لا يهم كيفية الإعادة، فالإعادة تصور إنساني خالص لتجاوز الموت واستمرار الحياة، هي رغبة إنسانية وليست حدثًا طبيعيًا، مطلب إنساني يفرض نفسه على الطبيعة من كثرة التركيز عليه واقتضاء تحققه والاستجابة له)[٢]، ويقول: (إن قضية إعادة المعدوم بعينه قضيةٌ ميتافيزيقيةٌ خالصة، وما يهمُّ هو إعادة الروح إلى البدن؛ حتى يمكن الحساب. فهي قضيةٌ خاصة في الإنسان، وليست قضيةً عامة في الطبيعة)[٣].

وإذا كان الأمر كذلك فماذا يقول الدكتور/ حسن حنفي في الأدلة النقلية التي تمسك بها الأشاعرة على كون المعاد جسمانيًا؟

يرى الدكتور/ حسن حنفي أن الأشاعرة ليس في إمكانهم إثبات كيفية هذا المعاد؛ ما دام أن هذا الأمر يخرج عن الطبيعة، أما الحجج التي تمسكوا بها فلم يكن غرضها إثبات الكيفية في الدرجة الأولى بقدر سعيها إلى استكمال إثبات القدرة الإلهية المطلقة، إذ يعتبر الدكتور/ حسن حنفي استشهاد الأشاعرة بقياس العودة على الخلق الأول ما هو إلا إخبار عن القدرة الإلهية وليس ثبوتًا لكون

(١) المصدر السابق ٤/ ٤٩٠.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤/ ٤٩٦.

(٣) المصدر السابق ٤/ ٤٩٢.

المعاد جسمانيًا، ومن هنا فإن حجج الأشاعرة (حجج لاهوتية تثبت قدرة الله، وليست حججًا طبيعية تثبت إمكانية الإعادة من عدم، وهي أدخل في أصل التوحيد لإثبات صفتَي العلم والقدرة أكثر من دخولها في إثبات المعاد، وهي نفس فكرة الخلق من لا شيء، تعاد من جديد بالنسبة للإعادة بطريق الأولى؛ فالقادر على الخلق من لا شيء يكون أقدر على إعادته من لا شيء)[1].

هذا بالنسبة لمن قال من الأشاعرة إن المعاد إعادة من العدم، أما من قال إنه جمع عن تفريق وإعادة للأجزاء الأصلية بعد تفرقها، أو أن الله يعيد الأرواح إلى أبدان ليست هي الأبدان الدنيوية ما دام العبرة بالإدراك كما هو رأي الغزالي والسعد، فإن الأمر فيها كذلك عند الدكتور/ حسن حنفي، أي أنه إثبات للقدرة الإلهية وليس إثباتا لذات الاستحقاق؛ وذلك لأن إعادة الأجزاء الأصلية أو الجوهرية دون الأعراض تجعلها مركزة على الأقوى، وبالتالي تسهل إعادة الأضعف خاصة وأن الجواهر لا تنفك عن الأعراض، وأن الأعراض لا توجد بدون الجواهر، وأن القادر على إعادة الجواهر أقدر على إعادة الأعراض[2].

وتدخل القدرة عند الأشعرية في قولهم بأن كل ما عدم بعد وجوده صحت إعادته سواء كان جسمًا أم عرضًا، وأن القادر على الخلق من العدم قادر على الإيجاد بعد العدم، ولهذا يعتبر الدكتور/ حسن حنفي أن الغرض من الإعادة عند الأشاعرة (ليس فقط تطبيق قانون الاستحقاق، ولكن إثبات القدرة الإلهية، ورجوع إلى أصل التوحيد، وإثبات لجهل الإنسان الذي لا يعرف كيفية بعض الأعراض، ولكن الله أعلم بها، فما كان في مقدور العباد لا تصح إعادته؛ لأن الإعادة دليل على القدرة الإلهية؛ وبالتالي لا بد من سلبها من الإنسان، خاصة إذا كانت أفعالا فردية خاصة، وليست أفعالًا نوعية، وإذا كان ما يجهل الإنسان كيفية إعادته يعود، وما عرف الإنسان كيفية إعادته لا يعود، تكون الإعادة كما هي إثباتًا للعلم الإلهي؛ فما يجهله الإنسان يعلمه الله، وما يعلمه الله يجهله الإنسان)[3].

---

(١) المصدر السابق ٤/ ٤٩٣.

(٢) انظر: د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤/ ٤٩١.

(٣) المصدر السابق ٤/ ٤٩٢.

وبشكل عام ينتقد الدكتور/ حسن حنفي استناد الأشاعرة على الشرع والعقل في إثبات المعاد الجسماني، إذ يورد كلام الأشاعرة في أن المعاد حق تحشر فيه الأجساد وتعاد فيه الأرواح، وأنه جائز بالعقل بدليل الابتداء، واجب بالخبر بدلالة القواطع الشرعية، ثم يعلق عليه بأن (الوجوب الشرعي يصطدم بالرواية والسمع الظني، والظن لا يكون أساسًا للوجوب؛ نظرًا لجواز ضعف السند وتأويل المتن، والوجوب العقلي في حاجة إلى براهين يقينية من الحس والمشاهدة، لم يبقَ إذن إلا الجواز الشرعي أو العقلي، ولما كان العقل أساس النقل، يكون الجواز عقليًا بالأساس، وإذا كان الابتداء ممكنًا، فالإعادة تكون أيضًا ممكنة؛ لأن الإعادة مشروطة بالابتداء، والابتداء شرط الإعادة)[1].

إذن يرفض الدكتور/ حسن حنفي الدلالة الشرعية على وجوب المعاد أو جوازه، وذلك اعتمادًا على ما تقرر من أنه يرى أن الدليل الشرعي لا يعطي نتائج يقينية بل ظنية، وبالتالي يقبل التأويل فلا تكون حقائقه ثابتة، وكذلك الوجوب العقلي يصطدم مع كون المعاد ليس أمرًا طبيعيًا، وهنا يخلص الدكتور/ حسن حنفي إلى إثبات الجواز العقلي أو الشرعي، إلا أنه لا يعتبر إثبات الجواز عن طريق الشرع؛ وذلك لأن العقل عنده أساس الشرع وحجة عليه، ومن هنا ينتهي إلى إثبات الجواز العقلي عن طريق قياس الإعادة على إمكان الابتداء، فإذا كان الابتداء ممكنًا فإن الإعادة كذلك، إلا أنه يحول الحجج العقلية من كونها تدل على مضمون أساسي هو كون الإعادة مضمونا ميتافيزيقيا بحتا إلى مضمون مادي بحت، بمعنى أنه إذا صح الجواز العقلي على ثبوت المعاد، إلا أن هذا المعاد ليس المتصور عند الأشاعرة، بل إن الجواز العقلي في النظرة الإنسانية عند الدكتور/ حسن حنفي يعتمد على (تحليل التجارب البشرية مثل الرغبة في مقاومة الموت وتجاوز الفناء، والقصد نحو البقاء)[2].

ومن هنا نفهم أن الدكتور/ حسن حنفي يرمي إلى أن مسألة المعاد هي مسألة إنسانية في المقام الأول، تقوم على شعور الإنسان الدائم بأنه يريد الحياة

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤/٤٨٩.

(٢) المصدر السابق ٤/ ٤٩٠.

ويسعى نحو البقاء وتحقيق ذاته وتشخصه، (فمستقبل الإنسانية أو المعاد موضوع يتلو طبيعيًا موضوع النبوة؛ فالنبوة تتعلق بماضي الإنسانية وتاريخ وعيها تطورًا واكتمالًا، في حين يتعلق المعاد بمستقبل الإنسانية ونتائج أفعالها المستقلة؛ الحرة العاقلة، كلاهما تاريخ عام؛ الأول تاريخ الماضي والثاني تاريخ المستقبل، الأول تاريخ تحقّق في حين أن الثاني تاريخ لم يتحقق بعد، ولكنه في سبيل التحقق، فالمعاد نهاية النبوة ومستقبلها، والنبوة بداية المعاد وماضيه، موضوع مستقبل الإنسانية)[١].

وهنا يرى الدكتور/ حسن حنفي بنظرة تأويلية فينومينولوجية أن الإعادة وحشر الأجساد الغاية منهما (الترغيب والترهيب، وحث الناس في حياتهم على العدل، وإبعادهم عن الظلم؛ حتى يصلح حالهم في الدنيا)[٢]، ثم يذهب إلى أن (تأويل أمور المعاد على هذا النحو مثل تأويل الصفات؛ فالغاية من العقليات والسمعيات واحدة، وهي توجيه النفس في الدنيا، وليس إعدادهم للآخرة)[٣].

وهذا بلا شك نظرة مغالية، فإن تأويل الصفات إنما هو قائم على تأويل جائز عند العقل ومنضبط بقوانين اللغة وموافقة الشريعة، بينما هذه التأويلات الهرمينوطيقة لا سند لها ولا دليل، بل هي تأويلات شعورية حدسية لا علاقة لها بقوانين اللغة ولا هي مقبولة عند العقل المستقيم ولا هي موافقة للشرع، نعم الإخبار بالمعاد والحشر والنشر وغير ذلك فيه من الترغيب والترهيب ما ينفع الناس، لكن ليس هذا في الدنيا وحسب، بل في الدنيا والآخرة، فإنه لو لم يكن يعمل الإنسان صالحًا في حياته لأجل غاية عظمى وهي نيل الثواب في الآخرة لما أقدم على ذلك، وأيضًا لو أمن الإنسان العقوبة في الآخرة لأقدم على المعاصي وفعل الشرور غير مبال بالقوانين الوضعية لاحتمال تغلبه عليها أو هروبه منها.

---

(١) د. حسن حنفي من العقيدة إلى الثورة ٤/٣٢١.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤/٥٠١.

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

وهنا يمكن القول بأن الإخبار عن الحشر الأخروي وما فيه من ثواب وعقاب فيه ترغيب في العمل الصلاح في الدنيا لأجل تحصيل الثواب في الآخرة، وكذلك فيه ترهيب من المعاصي لأجل تجنب العقاب في الآخرة، وليس الأمر كما زعم الدكتور/ حسن حنفي من أن النصوص الواردة في أمر الإعادة والحشر تمثيل لأجل الترغيب والترهيب وحمل الناس على الأعمال الصالحة في الدنيا وفقط.

ويستمر الدكتور/ حسن حنفي في نقد تصور الأشاعرة للمعاد، ذاهبًا إلى أن مجرد طرح ما يسمى بإعادة المعدوم بعينة فيه تشخيص للمسألة مع أن المهم هو عموم المعاد الذي يعبر عن طموح الإنسان في البقاء وتحقيق المبدأ العام للخلق وهو الاستمرار في الحياة والبقاء، إذ يقول: (ففي إعادة المعدوم الأولوية للفعل وللقدرة الإلهية، في حين أنه في البعث الأولوية للشيء . . . والمهم هو عموم البعث، وليس بعث فرد بعينه؛ لأنها قضية مبدأ، وليست قضية شخص)[١].

وهنا يحاول الدكتور/ حسن حنفي مرة أخرى أن يُعمل الهرمينوطيقا في موت المفهوم الأصلي للبعث، ومن كونه إعادة للأجسام بعد فنائها، أو الأجزاء بعد تفريقها أو حتى إعادة الأرواح بعد مفارقتها الأبدان، إلى كونه مجرد معاد عام يتحقق في السيادة البشرية، وبهذا فإنه يذهب إلى أن ما ذهب إليه الأشاعرة في تصورهم لأمر المعاد ما هو إلا تأويلات وليس حقائق ثابتة يمكن تبديلها بتأويلات شعورية أخرى بحسب فهم العصر، إذ يقول: (يمكن إعادة تأويل النبوة والمعاد من السمعيات في العقائد الأشعرية وتحويلها إلى فلسفة في التاريخ العام، النبوة ماضي البشرية ومراحلها المختلفة وثورات الأنبياء وقيام الدول وسقوطها وهلاكها، مثل عاد وثمود ومقاومة موسى لفرعون ومحمد لأشراف مكة، والمعاد مستقبل البشرية ليس بالضرورة بعد الموت في حياة البشرية، ولكن قبل الموت في حياة البشرية والإعداد له بالفعل)[٢].

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤/٥٠٢.
(٢) د. مصطفى النشار: فلسفة حسن حنفي ص٤٥٧.

وفي نظرة تبريرية لهذه التأويلات الفينومينولوجية وإعطائها شرعية، يطرح الدكتور/ حسن حنفي سؤالا مفاده: هل هناك تكفير في السمعيات؟

ويجيب بأن السمعيات تشمل موضوعات أربعة: **النبوة**، والتي هي تاريخ البشرية في الماضي وتطور الوحي، **والمعاد**، الذي هو مستقبل البشرية وإمكانية حياة أخرى بعد الموت، **والإيمان والعمل**، وأخيرًا **الإمامة**، وكل هذه لا يجوز تكفير أحد فيها، ودليل الدكتور/ حسن على هذا أن العقل لا يستطيع إثباتها، وأنه إذا جاز تكفير أحد في الإلهيات؛ وذلك لأنها من القطعيات التي يستطيع الإنسان أن يصل فيها إلى يقين عن طريق العقل، (فإنه لا يجوز تكفير أحد في السمعيات؛ لأنها من الظنيات التي لا يستطيع الإنسان أن يصل فيها إلى اليقين نظرًا لاعتمادها على العقل فقط، والنقل لا يعطي إلا الظن، والظن لا يغني من الحق شيئًا، وبالتالي فإن التكفير في السمعيات هو في ذاته خروج على عقائد الفرق الناجية)[1].

والدكتور/ حسن حنفي هنا يقرر تأكيده لرفض النقل في الاستدلال على السمعيات؛ وذلك لأنه يعتبر أن النقل مضامينه كلها ظنية لا تعطي اليقين، وبما أن العقل هنا أيضًا لا يستطيع أن يصل إلى يقين في السمعيات فإنه لا يجوز تكفير أحد هنا في رفضه أو تأويله للسمعيات، وذلك بخلاف الإلهيات؛ لأن العقل يصل فيها إلى حقائق ويقينيات.

والحقيقة أن الدكتور/ حسن حنفي هنا وقع في التناقض وحكم على نفسه، فماذا يقول الدكتور/ حسن حنفي في تأويله للإلهيات وتحويلها إلى إنسانيات؟!

ثم إن الأمر في السمعيات لا دخل للعقل فيه، وإلا لما سميت بذلك؛ فالسمعيات كما مر ما كان طريق العلم بها السمع ولا يستطيع العقل إدراكه، فمحاولة الدكتور/ حسن حنفي جعل السمعيات لا دليل عليها من السمع ولا من العقل، محاولة تفتح الباب على مصراعيه لتأويل آيات المعاد أو رفضه كلية[2].

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٥/ ٣٧١.

(٢) وهذا ما حدث بالفعل فقد خرج علينا دعاة الحداثة والعلمانية بما يفيد إنكار المعاد الأخروي =

وعلى هذا الأساس عملت هيرمينوطيقا وفينومينولوجيا الدكتور/ حسن حنفي، فإنه بعد رفضه موقف الأشاعرة في المعاد الجسماني، -بل رفضه موقف المتكلمين بشكل عام؛ وذلك لأنهم جميعًا مشتركون في إثبات المعاد الجسماني وإن اختلفوا في الكيفية- عمل على أنسنة عقيدة اليوم الآخر أو جعلها واقعة اجتماعية تعبر عن حياة الأمة في الأرض وليس مصير الأفراد بعد الموت، إذ يقول: (قد لا يكون البعث واقعةً مادية تتحرك فيها الجبال، وتموج فيها البحار، وتخرج لها الأجساد، بل يكون البعث هو بعث الحزب، وبعث الأمة، وبعث الروح، فهو واقعةٌ شعورية تمثِّل لحظة اليقظة في الحياة في مقابل لحظة الموت والسكون؛ ولذلك كانت مشاهد البعث كلها حياة وحركة؛ يعني البعث استمرار الحياة، وأن الموت ما هو إلا حالةٌ عارضة؛ لذلك آثر كثير من الأدباء تسميتهم رواياتهم «البعث»، وكثير من السياسيين تسمية حزبهم «**البعث**»، وهو الاسم المفضَّل عند جميع رواد النهضة الحضارية لدى كل شعب وعند كل أمة)[(١)].

والدكتور/ حسن حنفي يعتبر كافة التفسيرات الواردة في أمر المعاد تفسيرات خاطئة، وما هي إلا أساطير فنية حولت أمر المعاد إلى وقائع مادية تحدث في زمان مجهول وعوالم مجهولة، إذ يقول: (والحقيقة أن أمور المعاد

= كلية، فهذا الدكتور/ محمد أركون يقول: (في نظام الحداثة لا توجد إلا حياة واحدة هي التي نعيشها، وبالتالي فإن الموت بشكل قطعية عدمية ونهائية لأنه لا توجد حياة بعد الموت) د. محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث ص٧٤، وانظر أيضا تأويلات الحداثيين للمعاد: شبلي شميل: آراء الدكتور/ شبلي شميل ص١٦، الناشر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، بدون سنة طبع وتاريخ نشر. والسيد القمني: رب الثورة أوزيريس ص١٠، الناشر: مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٠م، بدون رقم طبع. السيد القمني: الأسطورة والتراث ص٥٧، الناشر: مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٠م، بدون رقم طبع، و د. مراد وهبة: ملاك الحقيقة المطلقة ص٢٩٩، الناشر: دار قباء ضمن مشروع مكتبة الأسرة - مهرجان القراءة للجميع، ١٩٩٩م، بدون رقم طبع. ومصطفى باحو: العلمانيون العرب ومواقفهم من الإسلام ص١١٣، الناشر: المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٥٠٨/٤.

كلها خطأ في تفسير النصوص وتحويل للصور الفنية إلى وقائع حادثة؛ فأمور المعاد لا تشير إلى وقائع مادية وحوادث فعلية، وعوالم موجودة بالفعل في مكانٍ ما يعيشها الإنسان في زمانٍ ما، بل هي بواعث سلوكية ودوافع للفعل للتأثير على السلوك، والحث على الطاعة ترغيبًا تارة، وترهيبًا تارةً أخرى)[١].

إذن يعتبر الدكتور/ حسن حنفي التصور الذي قدمه المتكلمون عن المعاد تصورا خاطئا في التفسير؛ وذلك لأنه في نظرته المغالية حول الصور الفنية إلى وقائع مادية، كما يعتبره أيضًا خاطئا في الاتجاه؛ وذلك لأنه حول هذا العالم إلى عالمٍ آخر؛ وهنا يحصل الاغتراب للإنسان مثلما حدث في الإلهيات حيث غاب الإنسان واستتر خلف الغيبيات والبحث عن أماني غير متصورة عقليًا، وأخيرًا خاطئا في القصد؛ فهو يعبر عن أن المقصود من عقيدة البعث ليس الحساب الكمي في النهاية، بل توجيه السلوك والتأثير فيه منذ البداية[٢].

وهكذا نصل مع الدكتور/ حسن حنفي إلى نفي عقيدة المعاد فلا وجود لعالم آخر ولا حساب ولا عقاب، وما هو إلا انعكاس لحالة القهر والعكس التي نعيشها، فيتمنى المظلوم والمقهور وجود يوم آخر فيه يقتص لنفسه ممن ظلمه أو قهره، إذ يقول: (إن أمور المعاد في نهاية الأمر ما هي إلا تعبير عن عالم بالتمني عندما يعجز الإنسان عن عيشه بالفعل في عالم يحكمه القانون ويسوده العدل؛ لذلك تظهر باستمرار في فترات الاضطهاد، وفي لحظات العجز، وحين يسود الظلم ويعم القهر، كتعويض عن عالم مثالي يأخذ فيه الإنسان حقه، ويُرفَع الظلم عنه. أمور المعاد في أحسن الأحوال تصويرٌ فني يقوم به الخيال تعويضًا عن حرمان في الخبز أو الحرية، في القوت أو الكرامة، في الرزق أو الحق، في عالم يحكمه القانون ويتحقق فيه العدل)[٣].

وتبعًا لهذا فإن أمور ومشاهد الآخرة عنده لا تعدو أن تكون عبارة عن مشاهد تحصل للإنسان في الدنيا (فهناك دنيا واحدة وآخرة واحدة هي نفسها

---

(١) المصدر السابق ٤/٥٩٩.

(٢) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤/٥٩٩.

(٣) المصدر السابق ٤/٦.

الدنيا، فالجنة والنار هما النعيم والعذاب في الدنيا وليس في عالم آخر يحشر فيه الإنسان بعد الموت، الدنيا هي الأرض والعالم الآخر هو الأرض، الجنة ما يصيب الإنسان من خير في الدنيا والنار ما يصيب الإنسان من شر فيها)[١].

وقفة نقدية:

لا شك أن ما ذهب إليه الدكتور/ حسن حنفي من أن تصورات الفرق الإسلامية خاصة الأشاعرة عن المعاد تصورات أسطورية حولت الصور الفنية المكتسبة من العادات الشعبية الى وقائع مادية، أمر يكذبه النقل والعقل والعلم الحديث، أما النقل؛ فلأن الله تعالى أخبر صراحة بأنه سبحانه يحيينا بعد موتنا ويخلقنا من العدم، وأما تكذيب العقل؛ فلأن ليس هناك ما يمنع عند العقل خلق الموجودات من العدم أو جمعها بعد تفرقها، وليس هناك خرافة في ذلك، بل إن الخرافة هي القول بأن المعدوم يخلق نفسه، أو أن المخلوق قادر على الخلق من العدم، بل الخرافة الكبرى هي التصديق بأن المعاد دنيوي لا غير وأن بعد الموت ينتهي الأمر ويتساوى الصالحون في الدنيا مع المفسدين فيها بمجرد الموت.

أما تكذيب العلم الحديث، فيدل عليه أن فكرة الخلق والإيجاد من العدم أصبح لها مكانتها في علم الفيزياء الحديثة، فقد أكدت الفيزياء الحديثة أن الخلق من العدم لا يحتاج إلى زمان سابق مطلقًا، وإنما هو افتراض ذهني لا وجود له فيزيائيًا عند بداية الخلق، لذا يقول الفيزيائي منصور حسب النبي: (ويا لها من نتيجة مذهلة يتحدث عنها علماء الفيزياء الآن، بعدما كانوا قديما يقولون: إن المادة والطاقة لا تفنى ولا تُستحدث، وهذا صحيح طبعا في طور التسخير -أي بعد الخلق- أما في طور الخلق الإلهي فهناك قانونان، أحدهما: كن فيكون من جهة، والخلق من عدم من جهة أخرى)[٢].

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤/ ٦٠٠.

(٢) نقلا عن د. خالد كبير علال: وقفات أدعياء العقلانية حول الدين والعقل والتراث والعلم ص٣٩٦، الناشر: دار البصيرة - مصر، بدون.

أضف إلى ذلك عدم صحة ما ذهب إليه الدكتور/ حسن حنفي من أن الدلالات النقلية على المعاد دلالات ظنية، فهذا حكم غير علمي؛ وذلك لأنه حكم على أمر لا دليل له فيه حاضرًا ولا مُستقبلًا، وإنما فعل ذلك محاولًا تثبيت مناهجه التأويلية الغريبة ليقنع به نفسه ويُغالط به غيره، علمًا بأن المعاد الأخروي من الأمور القطعية شرعًا، والعقل والأخلاق تؤيده.

فبما أن المعاد الأخروي قطعي الثبوت شرعا، فإنه من الناحية العقلية والأخلاقية والعلمية يكون راجحا وبقوة، ونفيه ليس معه دليل صحيح فلا يوجد أي مانع عقلي يمنعه، ولا دليل عقلي يُثبت عدم وجوده، بل إن الدواعي العقلية والأخلاقية الإنسانية والعلمية تتطلب وجود المعاد الأخروي وترجحه؛ لأن وجود الكون له بداية ونهاية، ومظاهر العظمة والحكمة فيه، والغائية المهيمنة عليه من جهة، وكثرة الظلم والجرائم، والمنكرات بين بني البشر، مع غياب العدل من جهة أخرى، يجعل من وجود المعاد الأخروي أمرًا ضروريًا ومطلوبا، ويجعل من عدم وجوده أمرًا مُستبعدا؛ لأنه لا يعقل أن يكون هذا الكون خُلق لعبا وعبثا، فتضيع الحقوق وينتهي العالم إلى العدم بلا غاية، فإذا أضفنا إليه اليقين الشرعي يتقوى الدليلان العقلي والعلمي ويكتملان باليقين الشرعي[1].

❁ ❁ ❁

(١) د. خالد كبير علال: واقفات مع أدعياء العقلانية ص٣٩٨.

المطلب الرابع
بين ابن رشد وحسن حنفي
في نقد تصور الأشاعرة للمعاد

مسألة المعاد من المسائل الأساسية التي تجعلنا نحكم بالفصل والبعد كلية بين ابن رشد وحسن حنفي على المستوى العام بالنسبة للمنهج والتطبيق، وعلى المستوى الخاص بالنسبة لنقدهما للأشاعرة، بل من الممكن أن يدخل الدكتور/ حسن حنفي تحت الحكم الذي أطلقه ابن رشد في من يتأول أصلا من أصول الدين مثل الله، والنبوة، والمعاد، لكننا لا نقول بذلك؛ حيث جل اهتمامنا هو إصلاح الفكرة ومعالجتها، أما قائلها أو المتحدث بها فإنما حكمه إلى الله، ومعلوم أن الفكرة لا تموت بموت صاحبها أو رجوعه، وعلى ذلك فإننا نأمل أن يكون الدكتور/ حنفي قد رجع قبل موته عما قدمه في كتبه التي تأثر فيها بمناهج الغرب ونقد فيها أصول الدين متأولًا إياها بما يخرجها عن المضامين والمعاني الأساسية التي وضعت لها، حتى أحدثت قطيعة بيننا وبين التراث، بل قطيعة مع واقعنا الإسلامي ومجتمعنا الحاضر ككل، وإن لم يفعل فمآله إلى الله فإنما حكمنا على الفكر وليس على الشخص.

ففي البداية يوهمنا الدكتور/ حسن حنفي بأنه يوافق ابن رشد على إثبات أصل المعاد، ثم ما يلبث أن يتأوله تأويلا إنسانيًا دنيويًا لا علاقة له بما أخبر الله به تعالى من الغيبيات التي تحصل للإنسان بعد قيامه من موته، وما يحدث له من حشر ونشر وثواب وعقاب وصراط وحوض وجنة ونار وغير ذلك من الأمور التي أخبر بها الشرع ولا تحتمل التأويل.

وفي حين ينتقد ابن رشد الأشاعرة في وجوب الحشر الجسماني دون غيره مع الاتفاق معهم على إثبات الأصل والقول بأن من يتأوله كافر، يدور الدكتور/

حسن حنفي مع الأشاعرة في جهة أخرى، وهي أنهم إنما كانت غايتهم ليست فقط تحقيق قانون الاستحقاق من خلال إثبات الثواب والعقاب الأخروي، بل التأكيد على إثبات الصفات الإلهية من خلال القدرة على الخلق من العدم والجمع عن تفريق، لذا فإنه كما اتهم الأشاعرة بأنهم غيبوا الإنسان في الإلهيات، اتهمهم أيضًا بأنهم غيبوه في السمعيات، من خلال التركيز على أمور غيبية لا يستطيع العقل إدراكها ومن ثم التسليم بها والاعتراف بقدرة الله عليها، ولا شك أن هذه مزاعم لا دليل عليها إلا أوهام الفينومينولوجيا المغالية.

أيضًا أوهمنا الدكتور/ حسن حنفي بأنه يتفق مع ابن رشد على أن ما ورد في الشرع ويخص المعاد الجسماني يعد تمثيلا لا حقيقة المعاد، والحقيقة أن ابن رشد يختلف عن الدكتور/ حسن حنفي؛ فإن ابن رشد عندما قرر ذلك فإنه اعتبر ذلك للعوام في الآخرة؛ حيث إنهم لا يفهمون من أمر المعاد إلا ذلك، بينما التمثيل الذي ذهب إليه الدكتور/ حسن حنفي ينفي المعاد كلية، حيث جعله مقصورا على الترغيب والترهيب في الدنيا ولا علاقة له بما يحدث بعد الموت.

أضف إلى ذلك بُعد الدكتور/ حسن حنفي عن ابن رشد في الحكم على المتأول للمعاد، ففي حين يذهب ابن رشد إلى تكفير من يؤول أصل المعاد؛ وذلك لدلالات الآيات على قطعيته، يذهب الدكتور/ حسن حنفي إلى ظنية الآيات الدالة عليه وعدم قدرة العقل على إثباته، ومن ثم لا تكفير لمن يتأوله أو ينفيه، وهذا ما أباح لكثير ممن ينتمون لبني جلدتنا أن يخرجوا علينا بأقوال شتى في أمر المعاد لا تتوافق مع الشرع ولا هي مقبولة عند العقل ولا تتماشى مع ثقافتنا وحضارتنا، وهذا هو نتاج نظرنا إلى الغرب دون التسلح بسلاح عقيدتنا وتراثنا بشكل عام.

❀ ❀ ❀

الخاتمة

وتشتمل على:

* أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.
* أهم التوصيات التي من الممكن أن توصي بها الدراسة.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبفضله تكتمل الطاعات والقربات، أحمده حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا أن أعانني على إتمام هذا البحث المتواضع، فإنه لا يُدرك كمال إلا بكرمه ولا يُنال خير إلا برحمته وحكمته، فمنه سبحانه كان البدء ومنه وبفضله كان التمام والختام فالحمد لله أولًا وآخرًا.

وكما هو معلوم أن أي جهد علمي لابد وأن يكون له نتائج توصل إليها الباحث من خلال بحثه، هذه النتائج تعد خلاصة الجهد المبذول ونعبيرًا عن موضوع البحث في نقاط موجزة، وكما جرت عادة الباحثين بإدراج أهم التوصيات في الخاتمة التي قد يتراءى للباحث أنه لابد من التوصية بها، وعليه ففي هذه الخاتمة أهم النتائج والتوصيات التي كانت نتاج هذا البحث الذي أرجو أن يكون قد أسهم ولو بالقليل في إبراز ما أُعد لأجله.

أولًا- أهم النتائج التي تم التوصل إليها:

يمكن تقسيم النتائج التي توصلت إليها الدراسة إلى: نتائج عامة تتعلق بالجواب على إشكالية الدراسة المطروحة من جانب الباحث، وأخرى خاصة تتعلق بسير البحث والمقارنة بين ابن رشد وحسن حنفي بالنسبة لنقدهما للفكر الأشعري، وذلك من خلال الآتي:

النتائج العامة:

١- لم يكن ابن رشد وحسن حنفي على مستوى واحد بالنسبة لنقد علم الكلام عامة والأشعري خاصة، فبينما يصرح ابن رشد في نقده بالحفاظ على ثوابت وأصول الدين المتمثلة في إثبات وجود الله والنبوة والمعاد الأخروي، وعدم التعرض لهذه الأصول بالنقد أو التأويل، فإن الدكتور/ حسن حنفي لم يراع ذلك وجاء نقده أو على التحقيق «**نقضه**» متضمنًا الأصول والثوابت الدينية، غير

مبال بما هو قطعي وثابت لا يحتمل التأويل وما هو ظني يحتمل ذلك، بل جعل الكل في مرتبة واحدة يتغير بتغير التاريخ والواقع والشعور الفينومينولوجي للفرد والجماعة.

٢- إن نقد ابن رشد كان ضمن قواعد ومعايير منضبطة بالعقل والنقل، فبغض النظر عن المناقشات والردود التي جرت مع ابن رشد، إلا أنه وضع ضوابطا وشروطا للتأويل اتبع فيها المتعارف عليه بين علماء الأصول، كما حدد وبدقة ما يجب فيه التأويل وما يمتنع فيه ذلك، أضف إلى ذلك أنه ذكر إجماع المسلمين على أنه لا يجب أن تحمل آيات القرآن كلها على ظاهرها، ولا يجب أن تخرج جميعها عن ظاهرها بالتأويل، بل إن بعضها يجب أو يجوز فيه التأويل المنضبط بلسان العرب ولغتهم، وموافقة مجمل منطوق الشرع وأصوله، والبعض الآخر يمتنع فيه التأويل، ومع تحديد ما يؤول في الشرع وما لا يؤول ووضع الشروط اللازمة للتأويل، فإن ابن رشد وضع أيضًا شروطًا عامة يجب توافرها في المتصدر للتأويل حتى لا يكون الدين لعبة في يد أحد يؤوله حسب الهوى والتعصب.

أما الدكتور/ حسن حنفي فإنه اعتمد في مشروعه النقدي على عدة مناهج غربية حديثة لا تخضع لضوابط أو معايير شرعية أو لغوية أو عقلية، وبالتالي كان البعد الكلي بينه وبين ابن رشد حاضرًا في المنهج والتطبيق النقدي له، كما أن البعد بينهما كان حاضرًا في مدى الالتزام بالحفاظ على الثوابت الدينية والشروط التي وضعها العلماء وابن رشد نفسه للتعامل مع النص الشرعي، حيث جاءت انتقادات ابن رشد للأشاعرة تدور حول الدليل وحده لعلمه أن المدلول هو أصل ديني ثابت، بينما انتقادات الدكتور/ حسن حنفي جاءت تنتقد الدليل والمدلول وتخرجهما عن مضامينهما الأساسية، ولم تفرق بين مدلول لا يؤثر فيه ضعف الدليل أو عدم صحته -فإن ضعف الدليل أو نقضه لا يؤدي أبدًا إلى نقض أو ضعف المدلول- وبين دليل مع افتراض ضعفه ممكن أن يتقوى بدليل آخر أو يستبدل كلية ويقام غيره مقامه.

٣- إن المشروع النقدي الذي قدمه الدكتور/ حسن حنفي والذي زعم من خلاله إرادة التجديد والتطوير لعلم أصول الدين خاصة والعلوم الإسلامية عامة، لم يسفر عن أي تجديد أو تقدم ملموس في الواقع المعاصر، ولم يكن إلا مجرد ترديد لمناهج غربية مستحدثة، أراد حنفي نقلها بحرفيتها إلى البيئة الإسلامية دون مراعاة للأسباب الخاصة التي لأجلها ظهرت هذه المناهج في بيئتها، واختلافها عما هو موجود ومتأصل في واقعنا وساحتنا الإسلامية، وهذه النتيجة لا تتعلق بفكر ومنهج الدكتور/ حسن حنفي وحده، بل من الممكن تعميمها على كافة مناهج التيار الحداثي العربي، فإننا لا نجد جديدًا لديهم في علم الكلام، وجميع ما قدموه إنما يعود في مصادره الأساسية إلى ما قدمه الفكر الغربي الحديث، من تحويل الإلهيات إلى إنسانيات، أو كما هو متعارف في الغرب تحويل الثيولوجيا إلى انثروبولوجيا، وتقديس الإنسانية وموت الإله، معتبرين أن فكرة الإله كفيلة بالقضاء على العالم والإنسان، وأن الله ما هو إلا نموذج إنساني يعبر عن مشروع الإنسان الفكري، وأمنياته التي لا يستطيع تحقيقها.

٤- إن ما قرره الدكتور/ حسن حنفي والحداثيون العرب من أن فكرهم ومناهجهم ما هو إلا امتداد واتباع لابن رشد والفكر الاعتزالي، لا يعدو أن يكون ادعاء أرادوا من خلاله استمالة الأمة إلى أفكارهم ومناهجهم، والقول بأنها أفكار وأطروحات إسلامية موجودة ومتأصلة عند ابن رشد أو المعتزلة، وذلك لإعطائها وإكسابها أحقية التطبيق في مجتمعنا الإسلامي، ومما يدل بوضوح على أنه هذا محض ادعاء عدة أمور توصلت إليها الدراسة.

أولها: اختلاف عقلانية ابن رشد عن عقلانية الدكتور/ حسن حنفي، فبينما وجدنا ابن رشد يقدم النقل وظاهر الوحي في التعامل مع العوام، ويقيد عمل العقل إذا ما استخدمه الخواص، بأن لا يتعرضوا لثوابت الدين وأصوله بالتأويل، مصرحًا بأمور دينية يعجز العقل عن إدراكها، كما يؤمن بإمكانية العقل مع الشرع في إيصال المعرفة لكل الطوائف، كل على حسب استعداداته وقدراته، وجدنا العقلانية الغربية التي تعمق الدكتور/ حسن حنفي في دراستها وتأثر بروادها تأثرًا كبيرًا لا تؤمن إلا بالعقلانية المطلقة وبالعقل وحده، كما تصرح بأنه لا سلطة فوق

سلطة العقل، وأن العقل ليس بحاجة إلى عون من شرع أو غيره، وأنه ليس هناك ما يعجز على العقل معرفته وإدراكه.

ثانيها: خروج الدكتور/ حسن حنفي عن الحد الذي وضعه ابن رشد للتأويل وعن الشروط التي وضعها له، واعتماده على تأويلات باطنية تعتمد كلية على تجربة القارئ وحدسه الشعوري بالنص وما يمليه عليه واقعه وبيئته وفكره.

ثالثها: خروج الدكتور/ حسن حنفي عن طريق العقل الذي سلكه ابن رشد في الاستدلال، فبينما يعتمد ابن رشد على القياس المنطقي ويدعو إلى تعلمه والاسترشاد به في إثبات المعتقد أو الحجاج عنه حسب رؤيته مع الآخرين، يستخدم الدكتور/ حسن حنفي معالم التجربة الشخصية والشعور الذاتي الذي من شأنه تعزيز التخمين والظن في قراءة النصوص سواء أكانت إلهية أو إنسانية، ومن ثم تختلف القراءات وتتعدد وتضيع الأصول وتتلاشى داخل الأقوال المختلفة والمظنونة.

رابعها: إنه في منهج حسن حنفي وفكره يعتبر موت المقصود الأساسي للمؤلف هو الركيزة الأساسية التي تبذل معها كل الطاقات للوصول به إلى معنى جديد لا يتعلق بالمعنى الأول ولا يخضع لأي قيود أو شروط معينة، ولا شك أن هذا يختلف عما هو عند ابن رشد تمامًا، فإن محاولة الكشف عن حقيقة النص وقصد مؤلفه الأصلي هو الأساس الذي يدور حوله المنهج الرشدي، وفرق بين محاولة إظهار حقيقة النص والمقصد الأول له وبين موت المقصد والمضمون الأساسي له، فإن المعاني في ظل التأويل المنضبط تضمن استمرار النص وتحميه من الزوال والموت، فبدلًا من زوال النص وموته يظهر عوضًا عنه معنى خفي عنا يحمل في صلبه روح النص، ويكتسب مشروعيته من خلال الفهم الذي نص عليه الوحي.

خامسها: إن المناهج الغربية الحديثة التي استخدمها الدكتور/ حسن حنفي تجعل الذات تتعالى وترفض أي استعانة بالسابقين عنا وتحكم بموت المؤلف ومقصوده، بينما المنهج الرشدي يذهب إلى أننا لا نستطيع أن نكمل عملية البحث أو نتعلم الطرق البرهانية والاستدلال الصحيح إلا بالاستعانة بما قاله السابقون

عنا، سواء أكانوا من ملتنا أو من غيرها، وهذا ما طبقه ابن رشد حين استعان من غير ملتنا بأرسطو، ومن ملتنا بمن تقدمه من فلاسفة الإسلام والإمام الغزالي وغيره من علماء الكلام والأصول.

كل هذا وغيره كان كفيلا بأن نحكم بالبعد التام بين ما قدمه الدكتور/ حسن حنفي ومن على نهجه من الحداثيين العرب، وبين ما قدمه ابن رشد قديمًا، فإن منهج ابن رشد في كلمة واحدة هو الجمع بين المنقول والمعقول، وليس إحلال المعقول المطلق -الحدسي الشعوري- محل المنقول كما أرادت الحداثة أن تفعل، وبهذا ينقطع الطريق أمام تمسك الحداثيين بابن رشد ومحاولة تبرير موقفهم الحداثي الغربي من خلاله.

النتائج الخاصة:

وهذه يمكن تقسيمها إلى ما يخص أسس نقد علم الكلام الأشعري بين ابن رشد وحسن حنفي، وإلى ما يخص التطبيقات النقدية بينهما للأشاعرة:

أما ما يخص الأسس النقدية لعلم الكلام الأشعري بينهما، فأهم ما نتج عنه.

اختلاف الأسس والمنطلقات التي اعتمد عليها كل من ابن رشد وحسن حنفي لنقد الفكر الأشعري، فبينما ذهب ابن رشد إلى أن الأشاعرة من طائفة أهل الجدل الذين هم جمع المتكلمين، وأن حكمهم هو حكم العوام الذين لا يقدرون على النظر والاستدلال، وأن حقهم الوقوف على ظاهر النصوص دون التعرض لها بالتأويل، وأنهم لما لم يلتزموا ذلك لم تنفع أدلتهم العوام ولا الخواص، ومن ثم فما أجمعوا عليه من النظريات يعتريه الشكوك، وذلك لأن الإجماع في النظريات خاص عنده بالقدرة والاستطاعة العقلية عليها والأشاعرة عنده ليسوا كذلك.

أما الدكتور/ حسن حنفي فإنه اعتمد على عدة أسس غربية تنويرية حديثة لا تستند إلى قواعد أو أصول معرفية واضحة، بل ترجع في مجملها إلى التمويه والإيهام والبعد بعلم الكلام عن الموضوع الرئيس الذي وضع لأجله، مثل ادعائه

أن موضوع علم الكلام ليس أساسه البحث في ذات الله أو صفاته أو أفعاله، بينما موضوعه ومقصده الرئيس هو البحث الذاتي للإنسان وواقعه وحياته، ومن ثم زعم بأن الأشاعرة خالفوا ذلك وضيعوا الإنسان وجعلوه مستترا خلف العقائد؛ لأجل قصرهم علم الكلام على الإلهيات والنبوات والسمعيات، ومن هنا جاء استخدامه للمناهج التأويلية الحديثة (الفينومينولوجيا والهرمينوطيقيا) كأساس لنقد علم الكلام الأشعري أو نقد استمرارية المدرسة الأشعرية الكلامية في العصر الحديث، فمن خلال هذين المنهجين عمل حنفي على إبعاد الفكر الأشعري عن الساحة الفكرية، مدعيًا من خلالهما إحداث علم كلام جديد يخدم متطلبات العصر واحتياجاته الفكرية.

إنه بعد مناقشة ابن رشد في الأسس والمنهج الذي اعتمد عليه في نقده للأشاعرة تبين قرب منهجه بشكل كبير من منهج الأشاعرة، فكل من ابن رشد والأشاعرة وخاصة المتأخرين منهم كالإمام الغزالي والرازي فرقوا بين الأدلة البرهانية والجدلية والخطابية وجعلوا لكل دليل من الأدلة المختلفة طائفة من الناس تخاطب به، قاصرين العوام على ظاهر الشرع، والخواص بالبحث بالشروط اللازمة للتأويل على ما خفي في الشرع وكان ظاهره غير حقيقته.

كما أنه اتضح اتفاق ابن رشد منهجيًا وتطبيقيًا مع الأشاعرة في تثمين دور الأدلة النقلية من قرآن وسنة وإجماع في الاستدلال على العقائد، وإن اختلفت دلالتها بينهما، إلا أنه تبقى المكانة الاستدلالية للدليل النقلي عند الجميع محفوظة وقائمة، خاصة عند اتفاقهم على انفراد النقل ببيان حقائق كثيرة من الشرع يعجز العقل عن إدراكها.

أما الدكتور/ حسن حنفي فإن منهجه الذي ارتضاه لا يبعد فقط عن الأشاعرة، بل عن منهج ابن رشد والمعتزلة الذي يزعم أنه ينتمي إلى فكرهم والسير على طريقتهم، حيث ضعف الاستدلال بالنقل ولم يقبل بمنهجه الفينومينولوجي اللجوء أو الركون إليه، فرد الاستدلال بالقرآن والسنة والإجماع، ولم يرتض إلا العقل الذي أعطاه السلطة التامة والحرية الكاملة في الاستدلال.

اتضح أيضًا حفاظ ابن رشد على المضامين الأساسية لموضوعات علم الكلام التي بحثها الأشاعرة وناقشهم فيها، وعلى هذا فإنه من الممكن أن نسمي عملية النقد هذه التي قام بها ابن رشد، عملية تجديد عامة، أو تحفيز للتجديد من قبل المدرسة الأشعرية نفسها، وهذا ما قام به متأخرو الأشعرية الذين عاصروا ابن رشد أو جاءو بعده، فقد وجدنا تطور في بعض الأدلة التي نقدها ابن رشد على يد الإمام الرازي والإيجي والسعد، وذلك بما يماثل ما قدمه ابن رشد أو زيادة عليه، كمسألة زيادة الصفات على الذات وضعف الاستدلال بدليل التمانع أو مسألة الكسب وغير ذلك.

أما نقد الدكتور/ حسن حنفي فقد ضيع المضامين الأساسية لموضوعات علم الكلام، وحولها جميعا إلى إنسانيات، فالذات الإلهية وصفاتها وأفعالها في مشروع حنفي لا تعبر إلا عن أمنيات الإنسان ورغباته، ولا تعبر إلا عن وصف الإنسان لذاته بأعز الصفات وبما يريد أن يكون عليه من وجود وبقاء وحياة وقدرة وإرادة وسمع وبصر إلى غير ذلك من الصفات والمضامين التي أراد الدكتور/ حسن حنفي تحويلها من مقاصدها الإلهية إلى المقاصد والمضامين الإنسانية، ومن ثم لا نستطيع أن نعتبر مشروع حنفي تجديدًا بأي حال من الأحوال، وذلك لأنه لا يعبر إلا عن قطيعة ضرورية مع الثوابت الدينية والمضامين الحقيقية لها.

أما النتائج الخاصة بالتطبيقات النقدية لعلم الكلام الأشعري بين ابن رشد وحسن حنفي، فأهمها في الآتي:

١- **(ذات الله)**: اتفاق ابن رشد مع الأشاعرة على إثبات وجود الله تعالى عن طريق النظر والاستدلال العقلي، واختلافه معهم في كون دليل الحدوث والإمكان هو طريق هذا الاستدلال، ومن ثم قدم دليلي العناية والاختراع كبدائل تدل على المدلول الذي عجزت أدلة الأشاعرة عن إثباته من وجهة نظره، وهذا الاختلاف لا ضير فيه ما دام قائمًا في الأدلة وليس في المدلول.

أما نقد الدكتور/ حسن حنفي للأشاعرة في إثباتهم وجود الله تعالى، فلم يقصد منه بيان ضعف أدلة الاستدلال والحفاظ على المدلول كما فعل ابن رشد، بل كل ما قدمه في هذا الجانب لا يعدو أن يكون نقدا أدبيًا وتحليلا نفسيا يتهم به

الأشاعرة بأنهم دمروا العالم وأثبتوا عجز الإنسان لإثباتهم وجود إله منفصل عن العالم من خلال هذه الأدلة.

٢- **(الوحدانية)**: الدكتور/ حسن حنفي وإن اتفق مع ابن رشد على ضعف دليل الممانعة، إلا أنه أداه المنهج الهرمينوطيقي والفينومينولوجي المستخدمان في أنسنة التراث الكلامي أن يفترق عنه إلى نقد التصور الإلهي الكلي لمسألة الوحدانية، ويصف مناقشة الأشاعرة لها والمتكلمين عامة بأنها مناقشة شعورية فردية، ومجرد تبريرات دينية واعتقادات مسبقة.

وبالتالي فإن ما قدمه ابن رشد ذاته من أطروحات بديلة لدليل الممانعة لم يسلم مما قدمه الدكتور/ حسن حنفي، وذلك لأن مناقشة ابن رشد للأشاعرة ما دامت لم تخرج عن دائرة التصور الإلهي للوحدانية، فإن هذا وضع من وجهة نظر حنفي ليس طبيعيًا، وعليه فإنه ليس من المستغرب أن ينتقد الدكتور/ حسن تصور ابن رشد الإلهي للوحدانية، بل ينتقد كل الأدلة التي تثبت الوحدانية كصفة إلهية، وليست صفة اجتماعية أو إنسانية.

٣- **(الصفات الثبوتية)**: ابن رشد قد بحث مسألة الصفات في الإطار الطبيعي الموضوع لها مقدمًا الحجج والأدلة التي تثبت مدعاه وتضعف من وجهة نظره موقف الأشاعرة، وبغض النظر عن المناقشات والردود التي وجهت أيضًا لابن رشد، فإن نقده لتصور الأشاعرة للصفات الثبوتية إنما دار حول المضمون الأصلي والأساسي للصفة، فابن رشد أثبت الصفات على كونها تدل على الذات العالية دون أن يتعرض لها بالتأويل أو التحويل أو التغيير، وإنما جاء الكلام مع الأشاعرة في الجزئيات المتفرعة تحت هذه الصفات، مثل كون الله تعالى يعلم الحوادث بعلم أزلي، أو كون العلم يتعلق بالجزئيات والكليات، أو كون صفة العلم زائدة على ذاته تعالى أو عينها، وابن رشد لا يرى غضاضة في ذلك؛ حيث هذا يعد عنده من الخلافات الفرعية التي لا تمتد إلى أصول الاعتقاد، أما الرؤية الجديدة للصفات عند الدكتور/ حسن حنفي فقد جاءت دراستها تبعد كلية عن الرؤى القديمة للمسألة بل تقضي عليها وتحدث قطيعة معها، حيث يلزم منها

إنكار الصفة أو تأويلها تأويلًا فينومينولوجيًا، كما هو الظاهر من التأويلات الإنسانية عند الدكتور/ حسن حنفي.

٤- (**العدل الإلهي**): اتفق ابن رشد مع الأشاعرة حول التمركز بمسألة العدل الإلهي حول القدرة والإرادة الإلهية والحفاظ عليهما، وذلك من خلال إثبات قدرة الله تعالى على خلق الخير والشر معًا، وإن اختلف ابن رشد مع الأشاعرة حول تصور خلق الله للشر، والقول بأنه مخلوق لذات الخير، فهذا لا يمنع الاتفاق الحاصل على إثبات عموم قدرة الله تعالى وإثبات حضوره تعالى داخل العالم بالشكل الذي يحقق العدل الإلهي والمسؤولية الإنسانية معًا، أما الدكتور/ حسن حنفي فإنه يختلف عن ابن رشد في أنه يريد أن يمنع الحضور الإلهي في العالم مطلقًا، وذلك من خلال أنسنة الأفعال الكونية، والقول بأن الإنسان هو مصدر الخير والشر معًا، ولبس لله دخل بأي شكل من الأشكال في أفعاله.

٥- (**الكسب الأشعري**): ابن رشد رغم نقده للكسب الأشعري ورفضه للحرية المطلقة، لم يخرج المشكلة عن الوضع الطبيعي لها؛ حيث حاول ابن رشد في نظريته الكسبية أن يجد حلا لنفس المشكلة المطروحة والمختلف فيها بين المتكلمين، وهي علاقة الله تعالى بأفعال عباده، بينما الدكتور/ حسن حنفي عمل على استبعاد الله تعالى من المشكلة كلية وجعلها أحادية الطرف، معتبرًا أن معظم المشاكل التي تدور حول القدرة الإلهية وعلاقتها بالقدرة الإنسانية ما هي إلا تمرينات عقلية ومبررات عقائدية، يقصد منها المزايدة على الإيمان وإثبات أولوية القدرة الإلهية على القدرة الإنسانية.

٦- (**النبوة**): تعامل ابن رشد مع مسألة النبوة بعقليته المقيدة، حيث أثبتها وأثبت فضلها وشرفها وشرف المرسل بها، مع إعطاء العقل مساحة لرفض المعجزة كدليل يقيني على إثبات النبوة؛ وذلك لأن العقل لا يقبلها بالمعنى الخارق للطبيعة الذي قرره المتكلمون، ومع ذلك حرص ابن رشد على الحفاظ على ما حدث على أيدي الأنبياء كحوادث طبيعية نجهل أسبابها، وبغض النظر أيضًا عن المناقشات والردود التي وجهها لابن رشد، فإن نقده لأدلة صدق النبوة

لم ينف النبوة، وذلك لأن انتفاء الدليل الذي هو المعجزة لا يعني نفي المدلول الذي هو النبوة، خاصة مع إقامة أدلة أخرى بديلة.

وهذا بخلاف نقد الدكتور/ حسن حنفي وتعامله مع مسألة النبوة، حيث أطلق العنان لعقليته الغربية المطلقة، حتى انتهى إلى إعطاء العقل حرية التصرف في كل شيء، وقلب كل شيء باسم الثورة على القديم وتجديده، فقلب مفهوم النبوة وقال باستحالتها واستحالة دليلها، وإلى غير ذلك مما لا يقع تحت التجديد بأي حال، فإن التجديد حركة إصلاحية واعية ترمي إلى تسمية الأشياء بأسمائها ونفض الغبار عنها وإعادتها للفعل في الواقع لا لإلغائها منه.

٧- **(المعاد)**: يختلف الدكتور/ حسن حنفي عن ابن رشد في مسألة المعاد على المستوى العام بالنسبة للمنهج والتطبيق، وعلى المستوى الخاص بالنسبة لنقد لأشاعرة، ففي حين ينتقد ابن رشد الأشاعرة في وجوب الحشر الجسماني، ويتفق معهم على إثبات الأصل والقول بأن من يتأوله كافر، دار الدكتور/ حسن حنفي مع الأشاعرة في جهة أخرى، وهي أن الأشاعرة إنما كانت غايتهم من بحث مسألة المعاد وتقرير رأيهم فيها، هي التأكيد على إثبات الصفات الإلهية من خلال إثبات القدرة على الخلق من العدم والجمع عن تفريق، لذا فإنه اتهم الأشاعرة بأنهم غيبوا الإنسان أيضًا في السمعيات، وذلك من خلال التركيز على أمور الغيب التي لا يستطيع العقل البشري إدراكها، ومن ثم التسليم بها والاعتراف بقدرة الله عليها، وقد تبين أن هذا كله مجرد مزاعم لا دليل عليها إلا أوهام الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا والأنسنة المغالية.

ثانيا- أهم التوصيات التي من الممكن أن توصي بها الدراسة:

١- دراسة التأثير الباطني الإسماعيلي على الفكر الحداثي ومقارنته بالمناهج التأويلية الجديدة عندهم؛ للوقوف على مدى الاتفاق والاختلاف بين الفكر الباطني العربي القديم والفكر الباطني الغربي الحديث.

٢- دراسة التوظيف الحداثي للتصوف الإسلامي، وذلك للوقوف على صلاحية هذا التوظيف وحقيقته من عدمه.

٣- دراسة التوظيف الحداثي للفكر الاعتزالي، ومقارنة العقلية الاعتزالية بالعقلية الحداثية؛ للكشف عن مدى أحقية وصف الحداثيين أنفسهم بمعتزلة العصر الحديث من عدمه.

٤- أهمية دراسة علم الكلام من خلال رؤية تقريبية بين المذاهب المختلفة، فإنه من الممكن أن تسهم هذه الرؤية في تقليص الفوارق في كثير من المسائل.

٥- ضرورة اهتمام الأزهر الشريف بإقامة الندوات والمؤتمرات الخاصة بدراسة المناهج الغربية الحديثة مثل الفينومينولوجيا والأنسنة والهرمينوطيقا والتاريخية والتفكيكية وغيرها، لتعريف الطلاب والباحثين بها، ومن ثم نقدها للحد من خطرها على الأمة وعلى المجتمع ككل.

❁ ❁ ❁

الفهارس

وتشتمل على:

* فهرس المصادر والمراجع.
* فهرس الموضوعات.

أولًا: فهرس المصادر والمراجع

أولًا: القرآن الكريم.

ثانيًا: كتب السنة.

ابن حنبل

أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني (ت٢٤١هـ)

١- مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، وآخرون، الناشر: مؤسسة الرسالة - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/٢٠٠١م.

ابن ماجة

ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت٢٧٣هـ).

٢- سنن ابن ماجة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وآخرين، الناشر: دار الرسالة العالمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

البخاري

محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري (ت٢٥٦هـ).

٣- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول (ﷺ) وسننه وأيامه، الناشر: دار الشعب - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

البغوي

حسين بن مسعود البغوي (ت: ٥١٦).

٤- شرح السنة، تقديم تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبع الثالثة، ١٤١٣هـ/٢٠١٢م.

الترمذي

محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك (ت٢٧٩هـ).

٥- سنن الترمذي، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر الطبعة: الثانية، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

الحاكم

أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري (ت٤٠٥هـ).

٦- المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

مسلم

أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري المتوفى (ت٢٦١هـ).

٧- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله (ﷺ). تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الجيل - بيروت، الطبعة: مصورة من الطبعة التركية المطبوعة في استانبول سنة، ١٣٣٤هـ/ ١٩١٦م.

ثالثًا: كتب التفسير.

ابن كثير

أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي (ت٧٧٤هـ).

٨- تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت الطبعة: الأولى ١٤١٩هـ.

البيضاوي

ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي (ت: ٦٨٥هـ).

١٠- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

البيهقي

أبو أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي (ت٤٥٨).

١١- أحكام القرآن للشافعي، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، تقديم: محمد زاهد الكوثري، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

الثعالبي

أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي (ت: ٧٨٥هـ).

١٢- تفسير القرآن الحكيم «تفسير المنار»، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، بدون رقم طبع.

الرازي

الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر، فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ).

١٣- مفاتيح الغيب= التفسير الكبير، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة ١٤٢٠هـ.

رشيد رضا
محمد رشيد بن علي رضا (ت: ١٩٣٥م)
١٤- تفسير القرآن الحكيم «تفسير المنار»، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، بدون رقم طبع.

رابعًا: ثبت المصادر والمراجع الأخرى

إبراهيم:
زكريا إبراهيم.
١٥- مشكلة الحرية، الناشر: دار مصر للطباعة - الفجالة مصر، الطبعة الثانية بدون.
١٦- مشكلات فلسفية، الناشر: دار مصر للطباعة والنشر - الفجالة. بدون.
إبراهيم:
سامي محمود إبراهيم.
١٧- منهجية التأويل عند ابن رشد واختلافها عن المناهج التأويلية الغربية المعاصرة، الناشر: مجلة الكلية الإسلامية الجامعة - العراق، النجف الأشرف، العدد: (١٦)، ٢٠١٢م.
إبراهيم:
عبد الله إبراهيم.
١٨- التفكيك الأصول والمقالات، الناشر: منشورات عيون المقالات، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.
ابن أبي أصيبعة:
أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة، ابن أبي أصيبعة (ت: ٦٦٨).
١٩- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: د. نزار رضا، الناشر: دار مكتبة الحياة - بيروت، ١٩٩٥م، بدون رقم نشر.
ابن أبي شريف:
كمال الدين محمد بن محمد بن أبي شريف (ت٩٠٦هـ)
٢٠- المسامرة بشرح المسايرة للعلامة الكمال بن الهمام، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق - مصر، الطبعة: الأولى، ١٣١٧هـ.
ابن الأبار:
محمد بن عبد الله بن أبي بكر البلنسي المعروف بابن الأبار (ت: ٦٥٨هـ).
٢١- التكملة لكتاب الصلة، تحقيق: عبد السلام الهراس، الناشر: دار الفكر - بيروت، ١٤١٥ه ١٩٩٥م، بدون رقم طبع.

ابن الأمير:

محمد بن محمد بن أحمد بن عبد القادر السنباوي (ت١٢٣٢هـ):

٢٢- حاشية ابن الأمير على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

ابن التلمساني:

شرف الدين عبد الله بن محمد الفهري الشهير بابن التلمساني (ت٦٥٨هـ).

٢٣- شرح معالم أصول الدين، تحقيق: نزار بن علي حمادي، الناشر: دار الفتح للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

ابن الخطيب:

محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني الشهير ابن الخطيب (ت: ٧٧٦)

٢٤- الإحاطة في أخبار غرناطة، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ.

ابن اللحام:

أبو الحسن علي بن محمد بن عباس المعروف بابن اللحام (ت: ٨٠٣).

٢٥- المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: د. محمد مظهر بقا، الناشر: جامعة الملك عبد العزيز - مكة المكرمة، بدون رقم طبع وسنة نشر.

٢٦- القواعد والفوائد الأصولية وما يتبعها من الأحكام الفرعية، تحقيق: عبد الكريم الفضيلي، الناشر: المكتبة العصرية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

ابن تيمور:

أحمد بن إسماعيل بن محمد بن تيمور (ت١٣٤٨هـ).

٢٧- نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية، تقديم: الشيخ محمد أبو زهرة، الناشر: دار القادري، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

ابن تيمية:

أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية (ت٧٢٨هـ).

٢٨- الاستقامة، الناشر: تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود - المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٢٩- الإكليل في المتشابه والتأويل، تعليق: محمد الشيمي شحاته، الناشر: دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية - مصر، بدون.

٣٠- الرد على المنطقيين، تحقيق: الشيخ عبد الصمد شرف الدين الكبتي، مراجعة: محمد طلحة بلال منيار، الناشر: مؤسسة الريان دار المعارف، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٣١- مجموع الفتاوي، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك، المدينة النبوية المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

٣٢- النبوات، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، الناشر: أضواء السلف - الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

ابن حزم:

أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي (ت: ٤٥٦هـ).

٣٣- الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، تقديم: الأستاذ الدكتور/ إحسان عباس، الناشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

ابن خلدون:

عبد الرحمن محمد بن خلدون (ت٨٠٨هـ).

٣٤- ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٣٥- مقدمة ابن خلدون، تحقيق وتعليق: عبد الله محمد الدرويش، الناشر: دار البلخي - دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

ابن خلكان:

أبو العباس شمس الدين أحمد بن خلكان الإربلي بن خلكان (ت٦٨١هـ).

٣٦- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الرابعة، ١٩٧١م.

ابن رشد

(الحفيد):

أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي (ت٥٩٥هـ).

٣٧- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: محمد صبحي حسن حلاق، الناشر: مكتبة ابن تيمية - القاهرة، مكتبة العلم - جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٣٨- تفسير ما بعد الطبيعة، الناشر: المطبعة الكاثوليكية - بيروت، ١٩٣٨م، بدون رقم طبع.

٣٩- تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر، تحقيق وتعليق: د. محمد سليم سالم، الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث - القاهرة، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١، بدون رقم طبع.

٤٠- تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة، تحقيق: دكتور محمد سليم سالم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مطبعة دار الكتب، مركز تحقيق التراث، ١٩٧٨م بدون رقم طبع.

٤٢- تلخيص منطق أرسطو، تحقيق: د. جبرار جهامي، الناشر: دار الفكر، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٤٣- تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، الناشر: دار المعارف، كورنيش النيل - القاهرة، الطبعة الثالثة بدون سنة نشر.

٤٤- تهافت التهافت، تقديم وتحليل: د. محمد عابد الجابري، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٤٥- فصل المقال فيمابين الحكمة والشريعة من اتصال: تحقيق وتقديم: د. محمد عابد الجابري، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

٤٧- الكشف عن مناهج الأدلة تقديم: د. محمود قاسم، الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٤م.

ابن سينا:

أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي ابن سينا (ت٤٢٨هـ).

٤٩- الإشارات والتنبيهات، تحقيق: د. سليمان دنيا، الناشر: دار المعارف - القاهرة الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.

٥٠- تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، الناشر: دار العرب للبستاني، الفجالة - القاهرة، الطبعة الثانية، بدون سنة نشر.

٥١- الرسالة الأضحوية في المعاد، تحقيق: د. حسن عاصي، الناشر: الطبعة الأولى، ١٣٨٣هـ.

٥٢- رسالة الفعل والانفعال (ضمن مجموع رسائل ابن سينا)، الناشر: جمعية دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد، الطبعة الأولى ١٣٥٤هـ.

٥٣- الشفاء، تحقيق: آية الله حسن زادة الآملي، الناشر: مركز النشر التابع للإعلام الإسلامي، مطبعة: باقري، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٥٤- عيون الحكمة، تحقيق، عبد الرحمن بدوي، الناشر: وكالة المطبوعات - الكويت، دار العلم - بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.

٥٥- النجاة، تحقيق: د. ماجد فخري، الناشر: دار الآفاق الجديدة - بيروت - الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

ابن طفيل:

أبو بكر بن عبد الملك بن طفيل القيسي الأندلسي (ت٥٨١هـ).

٥٦- حي ابن يقظان، الناشر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مدينة نصر - مصر، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

ابن عربي:

محي الدين محمد بن علي ابن عربي (ت: ٦٣٨هـ).

٥٧- الفتوحات المكية، تحقيق: أحمد شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

ابن عساكر:

أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت٥٧١)

٥٨- تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، لبنان، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، بدون رقم طبع.

٥٩- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري: الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.

ابن فارس:

أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت: ٣٩٥هـ).

٦٠- مجمل اللغة، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، الناشر، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

٦١- معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

ابن فورك:

محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني (ت٤٠٦).

٥٢- مقالات الشيخ الأشعري، تحقيق: الدكتور/ أحمد عبد الرحيم السايح، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م.

ابن كيران:

أبو عبد الله محمد الطيب ابن كيران (ت: ١٨١٢م).

٥٣- شرح الطيب ابن كيران على توحيد الإمام ابن عاشور، تحقيق: عماد الجيلاني، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م.

ابن لحسن:

بدران مسعود بن لحسن.

٥٤- ماهية علم الكلام دراسة وصفية تاريخية، بحث منشور ضمن مجلة الاكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد١٩، جامعة حسيبة بن بو علي - الجزائر، ٢٠١٨م.

ابن مريم:

محمد ابن مريم.

٥٥- تجديد علم الكلام في مشروع حسن حنفي (النبوة أنموذجًا)، رسالة ماجستير، جامعة الزيتونة، كلية المعهد الأعلى لأصول الدين، ٢٠٠٤م.

ابن منظور:

محمد بن مكرم بن على بن منظور الأنصاري (ت٧١١هـ).

٥٦- لسان العرب، الناشر: دار صادر - بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.

أبو دقيقة:

محمود أبو دقيقة.

٥٧- القول السديد في علم التوحيد، تحقيق: الدكتور/ عوض الله حجازي، الناشر: مجمع البحوث الإسلامية - القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٥م.

أبو زهرة:

محمد أحمد مصطفى أحمد، المعروف بأبي زهرة (ت١٣٩٤هـ).

٥٨- تاريخ المذاهب الإسلامية، الناشر: دار الفكر العربي، القاهرة بدون تاريخ ورقم طبع.

٥٩- الشافعي حياته وعصره وآراؤه وفقهه، الناشر: دار الفكر العربي - مصر، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.

أبو زيد:

نصر حامد أبو زيد (ت: ٢٠١٠م).

٦٠- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، الناشر: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

٦١- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الناشر: المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

٦٢- نقد الخطاب الديني، الناشر: دار سيناء للنشر - القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.

أحمد:

عاطف أحمد.

٦٣- التوجه الإنساني ضمن كتاب (النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط)، الناشر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، الطبعة الثانية.

٦٤- المنهج النفعي في فهم النصوص الدينية، الناشر: دار الهلال - مصر، ضمن مجلة الهلال، العدد: ١-٦، ١٩٩٢م.

أحمد:

محمود سيد أحمد.

٦٥- ديلتاي وفلسفة الحياة، الناشر: دار التنوير - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

أحمد:

معتصم سيد أحمد.

٦٦- الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة، الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

الأخطل:

غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة المعروف بالأخطل (ت٩٠هـ).

٦٧- ديوان الأخطل، تقديم وشرح: مهدي محمد ناصر، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

إخوان الصفا

جماعة من فلاسفة القرن الثالث الهجري

٨٦- إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، مراجعة: خير الدين الزركلي، الناشر: دار المحرر الأدبي للنشر والتوزيع - القاهرة، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

أدهم:

علي أدهم.

٦٨- الهيومانزم، مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني ص٢٣٩، العدد الثالث، ١٩٧١م.

أركون:

محمد أركون.

٦٩- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح. الناشر: مركز الأنماء القومي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

٧٠- الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، الناشر: مركز الإنماء القومي - بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

٧١- من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، الناشر: دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

الأزدي:

أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت٣٢١هـ).

٧٢- جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٨٧م.

الجوهري:

أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت٣٩٣هـ).

٧٣- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

الأزرقي:

محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرقي (ت: ٢٥٠هـ).

٧٤- أخبار مكة وما فيها من آثار، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

اسبينوزا:

باروخ اسبينوزا (ت: ١٦٧٧م).

٧٤- رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم: د. حسن حنفي، الناشر: دار التجديد للطباعة والنشر - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

الأسفراييني

شهفور بن طاهر بن محمد الأسفراييني (ت٤٧١هـ).

٧٥- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الناشر: عالم الكتب - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

الأشعري

أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت٣٢٤هـ).

٧٦- الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: دكتورة فوقية حسين، الناشر: دار الأنصار، الطبعة: الأولى، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

٧٧- رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ١٤٢هـ/ ٢٠٠٢م.

٧٨- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تقديم وتعليق: الدكتور/ حمودة غرابة، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

٧٩- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: هلموت ريتر، الناشر: دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن - ألمانيا -، الطبعة الثالثة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

الأشقر

عمر بن سليمان بن عبد الله الأشقر العتيبي (ت١٤٣٣هـ).

٨٠- الرسل والرسالات، الناشر: مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع - الكويت، دار النفائس للنشر والتوزيع - الكويت، الطبعة: الرابعة، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.

الأصفهاني

أبي الثناء شمس الدين بن محمود الأصفهاني (ت٧٤٩هـ)

٨١- تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، تحقيق: دكتور خالد بن حماد العوداني، الناشر: دار الضياء للنشر والتوزيع - الكويت، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ/ ٢٠١٢م.

٨٢- مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار، تحقيق: الدكتور/ محمد ربيع الجوهري، الناشر: دار الاعتصام، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

الأفريقي

محمد بن أحمد بن تميم المغربي الأفريقي أبو العرب (ت٣٣٣هـ).

٨٣- المحن، تحقيق: د. عمر سليمان العقيلي، الناشر: دار العلوم - الرياض السعودية، الطبعة: الأولى ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

ألفا:

روني إلي ألفا.

٨٤- موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، تقديم: شارل حلو، مراجعة: جورج نخل، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

الألوسي

حسام الدين الألوسي:

٨٦- ابن رشد دراسة نقدية معاصرة، الناشر: دار الخلود للتراث، سوق الكتاب الجديد، العتبة - القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.

أمامة

عدنان محمد أمامة.

٨٧- التجديد في الفكر الإسلامي، الناشر: دار بن الجوزي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٤٢هـ.

أمحزون:

محمد أمحزون.

٨٨- منهج دراسة التاريخ الإنساني، الناشر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ/ ٢٠٠١م.

الآمدي

سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي (ت٦٣١هـ).

٨٩- أبكار الأفكار، تحقيق: أ. د. أحمد محمد المهدي، الناشر: دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

٩٠- الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، الناشر: المكتب الإسلامية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، بدون رقم وتاريخ نشر.

٩١- غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة، ١٣٩١هـ.

٩٢- المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق: د. حسن الشافعي، الناشر: مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

أمير بادشاه:

محمد أمين بن محمود البخاري المعروف بأمير بادشاه (ت: ٩٨٧هـ).

٩٣- تيسير التحرير على كتاب التحرير للكمال بن الهمام، الناشر: دار الفكر - بيروت، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

الأنباري

محمد بن القاسم بن محمد بن بشار أبو بكر الأنباري (ت٣٢٨هـ).

٩٤- الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، الناشر: مؤسسة الرسالة - سبيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

الأنصاري:

أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك الأنصاري (ت: ٧٠٣).

٩٥- الذيل والتكملة لكتابي الموصل والصلة، تحقيق: د. إحسان عباس، د. محمد بن شريفة، د. بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي - تونس، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

الأنصاري

فريد الأنصاري.

٩٦- أبجديات البحث في العلوم الشرعية، الناشر: الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

الإيجي

عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار عضد الدين الإيجي (ت٧٥٦).

٩٧- المواقف، تحقيق: الدكتور/ عبد الرحمن عميرة، الناشر: دار الجيل - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

آيدن:

علي آرسلان آيدن:

٩٨- البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة والرد على المنكرين، الناشر: دار سخا للنشويات - استنبول، تركيا، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

إيكو:
أمبرتو إيكو:
٩٩- التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتعليق: سعيد بنكراد، الناشر: المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م.
البَابِرْتِيُّ:
أبو عبد الله محمد أحمد أكمل الدين البَابِرْتِيُّ (ت٧٨٦هـ).
١٠٠- شرح وصية الإمام أبي حنيفة، تحقيق: محمد العابدي، حمزة البكري، الناشر: دار الفتح للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م.
باجو:
مصطفى باجو.
١٠١- العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، الناشر: المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.
بارت:
رولان بارت.
١٠٢- لذة النص، ترجمة: منذر عياشي، الناشر: مركز الإنماء الحضاري - حلب، سورية، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.
الباقلاني:
الباقلاني: محمد بن الطيب بن جعفر، أبو بكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ).
١٠٣- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، الناشر المكتبة الأزهرية للتراث، ١٣٧١هـ.
١٠٤- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: الشيخ عماد الدين أحمد حيدر، النشر والطبع: مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
البحراني:
كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني (ت٦١٨هـ).
١٠٥- قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.
البخاري:
علاء الدين عبد العزيز بن محمد بن أحمد البخاري (ت: ٧٣٠هـ).
١٠٦- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

بدوي:

بدوي: عبد الرحمن بدوي (ت٢٠٠٢م).

١٠٧- الحضور والغياب دراسات نقدية، الناشر: دار الأنوار - سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

١٠٩- مذاهب الإسلاميين، الناشر: دار العلم للملايين، ١٩٩٧م، بدون رقم طبع، موسوعة الفلسفة، الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

١١٠- مناهج البحث العلمي، الناشر: وكالة المطبوعات شارع فهد السالم - الكويت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧م.

١١١- المنطق الصوري والرياضي، الناشر: مكتبة الهيئة المصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٦٨م.

١١٢- موسوعة المستشرقين، الناشر: دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

بسطاويسي:

رمضان بسطاويسي.

١١٣- جماليات الفنون عند هيجل، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م.

البشتي:

جميلة محي الدين البشتي

١١٤- صدر الدين محمد الشيرازي وموقفه النقدي من المذاهب الكلامية، الناشر دار العلوم العربية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

البعلبكي:

منير البعلبكي.

١١٥- معجم أعلام المورد، الناشر: دار العلم للملاين - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

البغدادي:

أبو البركات هبة الله ابن على بن ملكا البغدادي (ت٥٦٠هـ).

١١٦- المعتبر في الحكمة، الناشر: جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، الطبعة الأولى، ١٣٥٨هـ.

البغدادي:

أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الشهير بالخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ).

١١٧- تاريخ بغداد، تحقيق: الدكتور/ بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

١١٨- الفقيه والمتفقه، تحقيق: عادل يوسف الغرازي، الناشر: دار ابن الجوزي - السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

البغدادي:

عبد القاهر أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت٤٢٩هـ).

١١٩- أصول الدين، الناشر: مدرسة الإلهيات بدار الفنون - تركيا، الطبعة الأولى، ١٣٤٦هـ/١٩٢٨م.

١٢٠- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، الناشر: دار الآفاق الجديدة - بيروت الطبعة الثانية، ١٩٧٧م.

بلخن:

وجنات بلخن.

١٢١- السرد التاريخي عند بول ريكور، الناشر: دار الأمان - الرباط، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م.

بليل:

عبد الكريم بليل:

١٢٢- المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم، الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م.

بهاء زادة:

محيي الدين محمد بن بهاء الدين المشهور بـ بهاء زادة (ت٩٥٢هـ).

١٢٣- القول الفصل شرح الفقه الأكبر لإمام الأعظم أبي حنيفة ص، تحقيق: د. عاصم إبراهيم الكيالي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، بدوت رقم طبع وتاريخ نشر.

البهي:

محمد محمد عامر البهي (١٤٠٢هـ):

١٢٤- الفارابي الموفق والشارح، الناشر: مطبعة وهبة، عابدين - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

بورشاشن:

إبراهيم بن عبد الله بورشاشن.

١٢٥- ابن رشد قارئًا لابن طفيل، الناشر: مجلة جامعة ابن يوسف - المغرب، العدد ١٦، مجلد ١٥، سنة النشر: ٢٠١٦م.

البوصيري:

أبو العباس شهاب الدين أحمد عثمان البوصيري (ت: ٨٤٠).

١٢٦- مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي، الناشر: دار العربية - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

الباضي:

زين الدين علي بن يونس العاملي النباطي الباضي (ت٨٧٧).

١٢٧- لصراط المستقيم، تحقيق: محمد الباقر البهبودي، الناشر: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ.

١٢٨- عصرة المنجود، تحقيق: حسين التنكابني، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق، توزيع: مكتبة التوحيد - ايران - قم، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ.

الباضي:

كمال الدين بن أحمد الباضي الحنفي (ت١٠٩٨هـ).

١٢٩- إشارات المرام من عبارات الإمام، الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م.

البيجوري:

إبراهيم بن محمد بن أحمد البيجوري (ت١٢٧٧هـ).

١٣٠- تحفة المريد على جوهرة التوحيد، تحقيق: د. علي جمعة، الناشر: دار السلام للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

بيصار:

محمد عبد الرحمن بيصار (ت: ١٩٨٢م).

١٣١- الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، الناشر: دار الكتاب المصري اللبناني - القاهرة، ١٩٧٣م، بدون رقم طبع.

بيلو:

أيسا بيلو Iysa Bello.

١٣٥- نظرية الإجماع بين ابن رشد والغزالي، ترجمة: محمد مزوز، الناشر: مجلة الأزمنة الحديثة العدد السادس والسابع، ٢٠١٣م.

التفتازاني:

محمد أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (ت١٩٩٤م).

١٣٨- مدخل إلى التصوف، الناشر: دار الثقافة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.

التفتازاني:

مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت٧٩٣هـ).

١٣٩- شرح العقائد النسفية، تحقيق: د أحمد حجازي السقا، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

١٤٠- شرح المقاصد، الناشر: دار المعارف النعمانية - باكستان، الطبعة الأولى١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

التلمساني:

شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني (ت: ١٠٤١هـ).

١٤١- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: د. إحسان عباس، الناشر: دار صادر - بيروت، ١٩٦٨م.

التليلي:

عبد الرحمن التليلي.

١٤٢- ابن رشد الفيلسوف العالم. الناشر: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - تونس، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

توفيق:

سعيد توفيق.

١٤٣- في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، الناشر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

تيزيني:

الطيب تيزيني.

١٤٤- النص القرآني أمام تشكلية البنية والقراءة، الناشر: دار الينابيع للطبعة والنشر - دمشق، ١٩٩٧م، بدون رقم طبع.

الجابري:

محمد عابد الجابري (ت٢٠١٠م).

١٤٦- ابن رشد سيرة وفكر، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - لبنان، الطبعة - الأولى، ١٩٩٨م.

١٤٧- بنية العقل العربي دراسة تحليلية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

١٤٨- حوار المشرق والمغرب بالاشتراك مع حسن حنفي، الناشر مكتبة الفكر الجديد - بيروت، ٢٠١٧، بدون رقم طبع

جاسر:
دابفيد جاسير.
١٤٩- مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، الناشر: الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف - الجزائر، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٧م.
الجبازي:
مشهور الجبازي.
١٥٠- ديوان شهاب الدين السهروردي دراسة وتحقيق، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.
الجبل:
علوي طه الجبل.
١٥١- العقائد الإسماعيلية الباطنية رؤية من الداخل، الناشر: دار الأمل - القاهرة، بدون.
الجراحي:
إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي (ت: ١١٦٢هـ).
١٥٢- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، تحقيق: عبد الحميد أحمد هنداوي الناشر: المكتبة العصرية - منطقة الأزهر - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
الجرجاني:
السيد الشريف علي بن محمد بن علي الجرجاني (ت٨١٦هـ).
١٥٣- التعريفات، تحقيق وتصحيح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
١٥٤- شرح المواقف، ضبط وتصحيح: محمود عمر الدمياطي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
الجزائري:
طاهر بن محمد الجزائري (ت١٣٣٨هـ).
١٥٥- الجواهر الكلامية في إيضاح العقيدة الإسلامية، الناشر: دار بن حزم بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.
الجصاص:
أبو بكر بن علي الرازي الجصاص (ت: ٣٧٠هـ).
١٥٦- الإجماع، الناشر: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

١٥٧- الفصول في الأصول، الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

جهداني:

عبد الواحد جهداني.

١٥٨- الإمام أبو الحسن الأشعري ومؤلفاته، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت بدون.

الجهني:

مانع بن حماد الجهني.

١٥٩- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الناشر: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤٢٠هـ.

الجوزي:

جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي (ت٥٩٧هـ).

١٦٠- دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، تحقيق وتقديم: حسن السقاف، الناشر: دار الإمام النووي عمان - الأردن، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

جولدتسهير

إجنتس جولدتسيهر.

١٦١- موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، بحث منشور ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الغربية دراسات لكبار المستشرقين، ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، الناشر: مكتبة النهضة المصرية، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

الجوهري:

محمد ربيع الجوهري.

١٦٢- ضوابط الفكر، الناشر: مكتبة الإيمان - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.

الجويني:

عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجُوَيْني (ت٤٧٨هـ).

١٦٣- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، على عبد المنعم عبد الحميد، الناشر: مكتبة الخانجي، مطبعة السعادة، ١٣٩٦هـ/ ١٩٥٠م.

١٦٤- البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح محمد عويضة، الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

١٦٥- التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم وبشير أحمد العمري، الناشر: دار البشائر الإسلامية - بيروت، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

١٦٧- الشامل في أصول الدين، تحقيق: فيصل بدير غوث، علي سامي النشار، سهير محمد مختار، الناشر: منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٦٩م.

١٦٨- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

١٦٩- لمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق: د. فوقية حسين محمود، الناشر: المؤسسة العامة للتأليف والنشر - مصر، الطبعة الأولى، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.

الجيزاني:

محمد بن حسين بن حسن الجيزاني.

١٧٠- معالم أصول الفقه عن أهل السنة والجماعة، الناشر: دار ابن الجوزي - القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٤٢٧هـ.

الجبلي:

عبد الكريم بن إبراهيم الجبلي (ت: ١٤٢٤م).

١٧١- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن أحمد عويضة، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

حاجي خليفة:

مصطفى بن عبد الله المعروف بحاجي خليفة (ت١٠٦٧هـ).

١٧٢- سلم الوصول إلى طبقات الفحول، تحقيق: محمود عبد القادر الأرناؤوط، الناشر: مكتبة إرسيكا، إستانبول - تركيا، ٢٠١٠م.

الحاكم:

أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري (ت٤٠٥هـ).

١٧٣- المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

حبنكة:

عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني.

١٧٤- العقيدة الإسلامية وأسسها، الناشر: دار القلم - دمشق - بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

حجازي:

عوض الله جاد حجازي (ت: ٢٠٠٦م).

١٧٥- المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، الناشر: دار المطابع المحمدية، الطبعة السادسة بدون سنة نشر.

حرب:

علي حرب.

١٨٦- التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية، الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م.

١٨٧- نقد النص، الناشر: المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م.

حسان:

جمال أبو حسان.

١٨٨- قراءة نقدية في الكشف عن مناهج الأدلة، ضمن كتاب العطاء الفكر لابن رشد، الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

حسين:

يوسف محمد بن حسين.

١٨٩- تطور الفكر السياسي عند روجيه جارودي، الناشر: المكتب العربي للمعارف، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.

الحلبي:

تقي الدين أبو الصلاح الحلبي (ت٤٤٧هـ).

١٩٠- تقريب المعارف، تحقيق: فارس تبريزيان، الناشر: المحقق، ١٤١٧هـ.

حلمي:

محمد مصطفى حلمي.

١٩١- الحياة الروحية في الإسلام، اناشر: وكالة الصحافة المصرية - ناشرون، ٢٠٢٠م، بدون رقم طبع.

الحلي:

جمال الدين الحسن بن يوسف ابن على بن المطهر الحلي (ت٧٢٦هـ).

١٩٢- نهج الحق وكشف الصدق، تقديم: السيد رضا، تعليق: عبد الله الحسيني الأرموي، الناشر: مؤسسة الطباعة والنشر - دار الهجرة - قم، ١٤٢١هـ.

الحمد:

محمد بن إبراهيم بن أحمد الحمد.

١٩٣- مصطلحات في كتب العقائد، الناشر: درا بن خزيمة، الطبعة الأولى بدون سنة نشر.

حمودة:

عبد العزيز حمودة.

١٩٤- الخروج من التيه دراسة في سلطة النص ص٩٩، ١٢٤، الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

١٩٥- المرآة المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، ١٩٩٨م.

الحموي:

أحمد بن محمد بن علي الحموي (ت: ٧٧٠هـ).

١٩٦- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

الحميري:

نشوان بن سعيد الحميري اليمني (ت٥٧٣هـ):

١٩٧- شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: دكتور حسين بن عبد الحميد العميري - مطهر بن علي الإرياني - دكتور يوسف محمد عبد الله، الناشر: دار الفكر - بيروت - لبنان، دار الفكر - دمشق - سورية، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٣م.

حنفي:

حسن حنفي حسنين أحمد.

١٩٨- الاتجاهات الجديدة في علم الكلام (حوار مع الدكتور/ حسن حنفي ضمن كتاب الاجتهاد في علم الكلام).

١٩٩- الاغتراب الديني عند فويرباخ ضمن كتاب دراسات فلسفية، الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

٢٠٠- تأويل الظاهريات وظاهريات التأويل، الناشر: مكتبة مدبولي - القاهرة، ٢٠١٣م، بدون رقم طبع.

٢٠١- التراث والتجديد، الناشر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢م.

٢٠٢- تطور الفكر الديني الغربي في الأسس والتطبيقات، الناشر: دار الهادي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٢٠٣- جرودي في مصر، دراسة منشورة في مجلة أوراق فلسفية العدد ٣٩.

٢٠٤- حصار الزمن، الناشر: مركز الكتاب للنشر - مصر الجديدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٢٠٥- حوار الأجيال، الناشر: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، ١٩٩٨م، بدون رقم طبع.
٢٠٦- دراسات إسلامية، دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.
٢٠٧- دراسات فلسفية، الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.
٢٠٨- الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١م، بدون رقم طبع.
٢٠٩- الدين والثورة في مصر، الناشر: مكتبة الوحدة الوطنية - القاهرة، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.
٢١٠- ذكريات (١٩٣٥-٢٠١٨م)، الناشر: مؤسسة هنداوي، بدون رقم طبع وتاريخ نشر،
٢١١- شخصيات وقضايا: الناشر: الجمعية الفلسفة المصرية - القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٨م.
٢١٢- في الفكر الغربي المعاصر، الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
٢١٣- في فكرنا العربي المعاصر، الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
١١٤- مقدمة في علم الاستغراب، الناشر: الدار الفنية للنشر والتوزيع - مصر، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، بدون رقم طبع.
٢١٥- من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
٢١٦- من الفناء إلى البقاء، الناشر: دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
٢١٦- من النص إلى الواقع، الناشر: مركز الكتاب للنشر - مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
٢١٧- من النقل إلى الإبداع، الناشر: دار قباء - القاهرة، ٢٠٠٠م، بدون رقم طبع.
٢١٨- من النقل إلى العقل، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣م، بدون رقم طبع.
٢١٩- الهرمينوطيقا والتأويل (ضمن كتاب الاجتهاد الكلامي الصادر عن مجلة قضايا إسلامية معاصرة)، الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر - بيروت، ٢٠٠٣م.

٢٢٠- الهرمينوطيقا وعلوم التأويل (ضمن كتاب إشكاليات التأويل الصادر عن مجلة قضايا إسلامية معاصرة)، الناشر: دار الفلاح للنشر والتوزيع - بيروت، العدد التاسع عشر، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

٢٢١- هموم الفكر والوطن، الناشر: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

٢٢٢- اليسار الإسلامي مشروع حضاري، مقال نشر في مجلة الفكر الإسلامي المستقبلي، العدد الأول، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م.

٢٢٣- اليسار الإسلامي، الناشر: المركز العربي للنشر والبحث - القاهرة، ١٩٨١، بدون رقم طبع.

٢٢٤- اليمين واليسار في الفكر الديني، الناشر: دار علاء الدين للنشر - دمشق، دار الثقافة الجديدة القاهرة، ١٩٩٦م، بدون رقم طبع.

حواتمة:

نايف حواتمة.

٢٢٥- اليسار العربي رؤيا النهوض الكبير «نقد وتوقعات»، الناشر: دار الجليل للنشر والتوزيع - الأردن، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٩م.

خدمتلي:

صبري خدمتلي:

٢٢٥- العقيدة والفرق الإسلامية، الناشر: ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر، ١٩٩٤م، بدون رقم طبع.

الخزرجي:

أحمد بن عبد الله بن أبي الخير بن عبد العليم الخزرجي (ت٩٢٣هـ).

٢٢٦- تلخيص التهذيب، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية، دار البشائر - حلب - بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ.

الخضيري:

زينب محمود الخضيري.

٢٢٧- أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، الناشر: دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة، ١٩٨٣م، بدون رقم طبع.

الخميس:

عبد اللطيف الخميس.

٢٢٩- مفهوم الإنسان في سياقات الحداثة، مجلة رهانات العدد ١٨، المسمى بـ (قضايا الهوية وسؤال الحداثة)، الناشر: مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية - الدار البيضاء - المغرب، ٢٠١١م.

الخميس:

محمد عبد الرحمن الخميس.

٢٢٣٠- اعتقاد أئمة أهل السنة أصحاب الحديث، الناشر: دار إيلاف الدولية - الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

خوجة:

لطف الله بن عبد العظيم خوجة.

٢٣٠- الإنسان الكامل في الفكر الصوفي عرض ونقد، الناشر: دار الهدي النبوي - مصر، دار الفضيلة - السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

الخويلدي:

زهير الخويلدي.

٢٣١- شذرات فلسفية (العولمة وحالة الفكر في حضارة اقرأ)، الناشر: موقع إي كتب الإلكتروني، الطبعة الأولى، بدون سنة نشر.

الخياط

حسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان بن الخياط (ت٨٣٣٠هـ).

٢٣٢- الانتصار والرد على بن الروندي الملحد، تقديم وتعليق: د - نيبرج، الناشر: مكتبة الدار العربية للكتاب - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٤٤هـ/١٩٢٥م.

الداوي:

عبد الرازق الداوي.

٢٣٣- موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هيدجر، ليفي ستروس، ميشل فوكو)، الناشر: دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

الدبوسي:

أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدّبوسيّ (ت: ٤٣٠هـ).

٢٣٤- تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

دراز:

محمد عبد الله دراز (ت: ١٩٥٨م).

٢٣٥- دستور الأخلاق في القرآن الكريم، تحقيق وتعليق: د. عبد الصبور شاهين، الناشر: مؤسسة الرسالة، ١٩٩١م.

الدردير:

أحمد بن محمد العدوي الشهير بالدردير (ت١٢٠١هـ).

٢٣٦- شرح الخريدة البهية، تحقيق: عبد السلام عبد الهادي شنار، الناشر، دار البيروتي بدون سنة نشر

درويش:

حسام الدين درويش.

٢٣٧- إشكاليات المنهج في هرمينوطيقا بول ريكور، الناشر: المركز العربي للدراسات للأبحاث ودراسة السياسيات - بيروت، ٢٠١٦م.

دعمس:

مصطفى نمر دعمس.

٢٣٨- منهجية البحث العلمي في التربية والعلوم الاجتماعية ص١٦٤، الناشر: دار غيداء للنشر والتوزيع - عمان، الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م.

دغيم:

سميح دغيم.

٢٣٩- فلسفة القدر في فكر المعتزلة، الناشر: دار الفكر اللبناني - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٢م.

٢٤٠- الموسوعة الجامعية لمصطلحات الفكر العربي (بالاشتراك مع جيرار جهامي)، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

دي بور:

تيتسي ياكوب دي بور.

٢٤١- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق: د. محمد عبد الهادي أبو ريده، الناشر: دار النهضة العربية - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م.

الديب:

عبد العظيم الديب.

٢٤٢- التبعية الثقافية وسائلها ومظاهرها وأخطارها، الناشر: دار دون للنشر والتوزيع - مصر، الطبعة الأولى ٢٠١٤م.

الذهبي:

أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت٧٤٨هـ).

٢٤٣- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

٢٤٤- سير أعلام النبلاء، الناشر دار الحديث - القاهرة، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

الرازي:

الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر، فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ).

٢٤٥- الأربعين في أصول الدين، تحقيق: الدكتور/ أحمد حجازي السقا، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، الطبعة، الأولى، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

٢٤٦- أساس التقديس في علم الكلام، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

٢٤٧- اعتقاد فرق المسلمين والمشركين، تحقيق: علي سامي النشار، الناشر: مكتبة النهضة المصرية، ١٣٥٦هـ/١٩٣٨م.

٢٤٨- شرح الإشارات والتنبيهات، د: على رضا نجف زاده، الناشر: مؤسسة جاب وانتشارات دانكشاة - طهران، الطبعة الأولى، ١٣٨٢هـ.

٢٤٩- المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، الناشر: منشورات بيدار - قم، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.

٢٥٠- محصل أفكار المتقدمين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مراجعة وتقديم: طه عبد الرؤف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، بدون تاريخ نشر ورقم طبع.

٢٥١- المحصول في علم الأصول، تحقيق: د. طه جابر علواني، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

٢٥٢- المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: الدكتور/ أحمد حجازي السقا، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٢٥٣- معالم أصول الدين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: دار الكتاب العربي - لبنان بدون سنة نشر.

٢٥٥- مناقب الإمام الشافعي المعروف بإرشاد الطالبين إلى المنهج القويم في بيان مناقب الإمام الشافعي، تحقيق: عبد الواحد الشافعي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ٢٠١٩م. بدون رقم طبع.

الرازي:

زين الدين أبو عبد الله الحنفي الرازي (ت٦٦٦هـ).

٢٥٦- مختار الصحاح تحقيق: يوسف الشيخ محمد، الناشر: المكتبة العصرية - الدار النموذجية - بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

الرازي:

قطب الدين محمد بن محمد الرازي (ت٧٦٦هـ).

٢٥٧- تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية مع حاشية الشريف الجرجاني، تصحيح: محسن بيدار، الناشر: منشورات بيدار - قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٦م.

رافع:

سماح رافع.

٢٥٨- الفينومينولوجيا عند هوسرل دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، الناشر: دار الشؤون والثقافة العامة، افاق عربية - بغداد، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

٢٥٩- المذاهب الفلسفية المعاصرة، الناشر: مكتبة مدبولي، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

رحمتي:

محمد جواد رحمتي.

٢٦٠- مناهج البحث الحديث للدراسات الدينية، الناشر: مكتبة الصدوق - العراق، الطبعة الأولى، ١٣٩٤هـ.

رسلان:

رمان سلان.

٢٦١- موسوعة كمبريدج في النقد العربي (من الشكلانية إلى ما بعد البنوية)، مراجعة وإشراف: ماري تريز عبد المسيح، ترجمة: جمال الجزيري، خيري دومة، عادل مصطفى، محمد السعيد القن، يمنى طارق الخولي، إشراف: د. جابر عصفور، الناشر: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٦م.

الرسي:

القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسي (ت٢٤٦هـ).

٢٦٢- أصول العدل والتوحيد، ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، تحقيق: الدكتور/ محمد عمارة، الناشر: دار الشروق - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

رشيد رضا

محمد رشيد بن علي رضا (ت: ١٩٣٥م).

٢٦٣- تفسير القرآن الحكيم «تفسير المنار»، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، بدون رقم طبع.

ريان:
محمد علي أبو ريان.
٢٦٤- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، الناشر: دار المعرفة الجامعية - مصر، ٢٠٠٠م.
ريكور:
بول ريكور.
٢٦٥- صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة: د. منذر عياشي، مراجعة: د. جورج زيناتي: الناشر: دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية - طرابلس، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
٢٦٦- من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة، حسان بورقية، الناشر: دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية - مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
زادة:
عبد الرحيم بن علي الشهير بالشيخ زاده (ت٩٤٤هـ).
٢٦٧- نظم الفرائد وجمع الفوائد في المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة في العقائد، الناشر: المطبعة الأدبية بسوق الخضار القديم - مصر، الطبعة الأولى ١٣١٧هـ.
الزَّبيدي:
محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسني الزبيدي (ت١٢٠٥هـ).
٢٦٨- تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، الناشر: دار الهداية - الكويت، بدون.
الزرقاني:
محمد عبد العظيم الزرقاني (ت: ١٣٦٧هـ).
٢٦٩- مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
الزركشي:
بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت: ٧٩٤هـ).
٢٧٠- البحر المحيط في أصول الفقه ٦/ ٣٧٩، الناشر: دار الكتبي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
٢٧١- البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار إحياء الكتب العربية - مصر، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م.

٢٧٢- تشنيف المسامع (بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي)، تحقيق: د. سيد عبد العزيز، د. عبد الله ربيع، الناشر: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

الزركلي:

خير الدين بن محمود بن محمد بن فارس الزركلي (ت ١٣٩٦هـ).

٢٧٣- الأعلام، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر ٢٠٠٢م.

زقزوق:

محمود حمدي زقزوق (ت: ٢٠٢٠م).

٢٧٤- الدين والفلسفة والتنوير، الناشر: دار المعارف، كورنيش النيل - القاهرة، نشر هذا الكتاب ضمن السلسلة الثقافية الشهرية لدار المعارف، عام ١٤١٦هـ.

زكريا:

فؤاد زكريا.

٢٧٥- الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، الناشر: دار الفكر - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

الزمخشري:

أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري (ت٥٣٨هـ).

٢٧٨- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون التأويل في وجوه التأويل، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٧هـ.

سابق:

السيد سابق (ت: ٢٠٠٠م).

٢٧٩- العقائد الإسلامية، الناشر: دار الفتح للإعلام العربي - القاهرة، الطبعة العاشرة ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

السبكي:

تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت٧٧١هـ).

٢٨٠- طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع - مصر، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

السبكي:

محمود محمد خطاب السبكي (ت: ١٣٥٢هـ).

٢٨١- الدين الخالص المعروف بإرشاد الخلق إلى الدين الحق، تحقيق: الشيخ/ محمود أمين، الناشر: المكتبة المحمودية السبكية، الطبعة: الخامسة ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

سة نكاوي:
فاتح محمد سة نكاوي.
٢٨٢- مصطلحات الفكر الإسلامي المعاصر دلالاتها وتطورها، تقديم: رياض عثمان، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، بدون سنة نشر.
السجزيّ:
عبيد الله بن سعيد بن حاتم السجزي (ت٤٤٤هـ).
٢٨٣- رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت، تحقيق: محمد كريم عبد الله، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية - المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.
السجستاني:
أبو يعقوب إسحاق بن أحمد السجستاني (ت: ٩٧٠هـ).
٢٨٤- الافتخار، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
السرخسي:
محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت ٤٨٣هـ)-
٢٨٥- أصول السرخسي، الناشر: دار المعرفة - بيروت، بدون رقم طبع وتاريخ نشر
سعيد:
جلال الدين سعيد.
٢٨٦- معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، الناشر: دار الجنوب للنشر - تونس، ٢٠٠٤م.
السلومي:
سليمان عبد الله السلومي.
٢٨٧- أصول الإسماعلية، الناشر: دار الفضيلة - الرياض - السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
السنوسي:
أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي (ت٨٩٥هـ).
٢٨٨- عمدة أهل التوفيق والسداد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى طبع: بمطبعة جريدة الإسلام مصر، سنة ١٣١٦هـ.
السهروردي:
أبو الفتوح، شهاب الدين السهروردي (ت: ٥٨٧هـ).
٢٩١- حكمة الإشراق، مراجعة وتقديم: إنعام حيدورة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ٢٠١٠م.

السودوني:

أبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم السودوني (٨٧٩هـ).

٢٩٢- تاج التراجم في طبقات الحنفية، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، الناشر: دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

السيوطي:

عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ).

٢٩٣- الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

٢٩٤- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: المكتبة المصرية - صيدا - لبنان، بدون رقم طبع وسنة نشر.

٢٩٥- لباب النقول في أسباب النزول، ضبط وتصحيح: أحمد عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

٢٩٦- معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، الناشر: مكتبة الآداب - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

الشاذلي:

عبد الله يوسف الشاذلي:

٢٩٧- لوامع اليقين في أصول الدين، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث - مصر، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م.

الشاطبي:

إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشهير بالشاطبي (ت: ٧٩٠هـ).

٢٩٨- الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

الشافعي:

أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت: ٢٠٤هـ).

٢٩٩- الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، الناشر: مكتبة الحلبي، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٨هـ/ ١٩٤٠م.

الشافعي:

الشافعي: حسن إسماعيل الشافعي.

٣٠٠- ابن رشد المتكلم، ضمن أعمال الندوة التراثية الأولى عن ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف المنعقدة في الكويت، اشراف: د. عبد الرحمن عبد الله العوضي، تحرير:

عبد الحميد البسيوني، الناشر: المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية - الكويت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

٣٠١- الآمدي وآراؤه الكلامية، الناشر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

٣٠٢- المدخل إلى دراسة علم الكلام، الناشر: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية - باكستان، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

الشرفي:

عبد المجيد الشرفي.

٣٠٣- لبنات (ضمن سلسلة معالم الحداثة)، الناشر: دار الجنوب للنشر - تونس، ١٩٩٤م، بدون رقم طبع.

شرقة:

ظافر شرقة.

٣٠٤- المضمر في القراءة العلمانية لآراء ابن رشد في الوحي والتأويل، الناشر: دار الوعي للفكر - السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٣٨هـ.

شميل:

شبلي شميل.

٣٠٥- آراء الدكتور/ شبلي شميل، الناشر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، بدون سنة طبع وتاريخ نشر.

الشنوفي:

علي الشنوفي.

٣٠٦- الوحي والتأويل عند ابن رشد واسبينوزا، الناشر: مجلة الجمعية الفلسفية، العدد: (١٣، ١٤)، ١٩٩٣م.

الشهرستاني:

محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (ت٥٤٨هـ).

٣٠٧- الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهمي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

٣٠٨- نهاية الأقدام في علم الكلام، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

الشوالي:

عزوز بن عمر الشوالي.

٣٠٩- التناول الحداثي للخطاب الشرعي الإسلامي وإشكاليات المنهج، الناشر: منشورات مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، الطبعة الأولى ٢٠١٧م.

الشوكاني:

محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني (ت: ١٢٥٠هـ).

٣١٠- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، تقديم: خليل الميس والدكتور/ ولي الدين صالح فرفور، الناشر: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

الشيبي:

كامل مصطفى الشيبي.

٣١٣- الصلة بين التصوف والتشيع، الناشر: دار المعارف - مصر، الطبعة الثانية بدون رقم طبع.

الشيرازي:

أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت: ٤٧٦هـ).

٣١٤- اللمع في أصول الفقه، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٣١٥- المعونة في الجدل، تحقيق: د. علي عبد العزيز العميريني، الناشر: جمعية إحياء التراث الإسلامي - الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

الشيرازي:

صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى الشيرازي (ت١٠٩٥هـ).

٣١٦- المبدأ والمعاد، تحقيق: السيد جلال الدين الآشتياني، الناشر مركز انتشارات مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثانية: ١٤٢٢هـ.

الشيرازي:

عمران بن داود الشيرازي الإسماعيلي (ت٤٧٠هـ):

٣١٧- المجالس المؤيدية، تحقيق وتعليق: محمد عبد الغفار، الناشر: مكتبة مدبولي - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

الصابوني:

أحمد بن محمود بن أبي بكر، نور الدين الصابوني (ت٥٨٠هـ).

٣١٨- البداية من الكفاية في الهداية، تحقيق وتقديم: الدكتور/ عبد الله خليف، الناشر: دار المعارف بمصر، ١٩٦٩م.

الصالح:

صبحي الصالح.

٣١٩- مباحث في علوم القرآن، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة والعشرون، ٢٠٠٠م.

صالح:

هاشم صالح.

٣٢٠- الانسداد التاريخي «لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي»، الناشر: دار الساقي بالاشتراك مع رابطة المثقفين العرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٣٢١- مدخل إلى التنوير الأوروبي، الناشر: دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

الصاوي:

أحمد بن محمد الصاوي (ت١٢٤١هـ).

٣٢٢- شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، تحقيق: الدكتور/ عبد الفتاح البزم، الناشر: دار بن كثير، دمشق بيروت، الطبعة الثانية: ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

صبحي:

أحمد محمود صبحي.

٣٢٣- في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية، الناشر: دار النهضة العربية - لبنان، الطبعة: الخامسة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

الصدر:

رضا بن السيد بن إسماعيل الصدر.

٣٢٤- الاجتهاد والتقليد، تحقيق: باهتمام السيد خسروشاهي، الناشر: مركز النشر التابع لمركز الإعلام الإسلام - قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

الصفدي:

صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت٧٦٤هـ).

٣٢٥- الوافي بالوافيات تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، الناشر: دار إحياء التراث - بيروت عام النشر: ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

صليبا:

جميل صليبا (ت ١٩٧٦م).

٣٢٦- تاريخ الفلسفة العربية، الناشر: دار الكتاب العلمي، بيروت، بيروت - لبنان، ١٩٨٩م، بدون رقم طبع.

٣٢٧- المعجم الفلسفي، الناشر: دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، ١٩٨٢م.

طاشكبرى:

أحمد بن مصطفى طاشكبري زادة (ت٩٦٨هـ).

٣٢٨- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

الطائل:

محمد باسل الطائل.

٣٢٩- نقد ابن رشد لمذهب الذرية عند المتكلمين، قسم الفيزياء، جامعة اليرموك - الأردن، ٢٠١٩م.

الطباطبائي:

السيد حسين الطباطبائي.

٣٣٠- نهاية الحكمة، تصحيح وتعليق: عباس علي الزراعي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي - قم - إيران، الطبعة الرابعة، ١٤٢٦هـ.

الطبري:

محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري (ت٣١٠هـ)

٣٣١- البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

٣٣٢- تاريخ الطبري= تاريخ الرسل والملوك، الناشر: دار التراث - بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٨٧هـ.

طرابيشي:

جورج طرابيشي.

٣٣٣- ازدواجية العقل دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي، الناشر: دار بترا للتوزيع والنشر - دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٣٣٤- المثقفون العرب، الناشر: دار رياض الريس للكتب والنشر - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

٣٣٥- معجم الفلاسفة، الناشر: دار الطليعة - بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠١٦م.

طلبة:

الحضرمي أحمد طلبة.

٣٣٦- أسباب النزول وازدواجية التوظيف في الفكر الحداثي، مجلة أوراق علمية العدد ٣٣٦، الناشر: مركز سلف للبحوث والدراسات، بدون.

الطوسي:

أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠هـ).

٣٣٧- الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، الناشر: دار الأضواء - بيروت لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

الطوسي:

نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي (ت٦٧٢هـ).

٣٣٨- تجريد الاعتقاد، تحقيق: عباس محمد حسن سليمان، الناشر، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦م. نصير الطوسي: تلخيص المحصل «نقد المحصل». الناشر: دار الأضواء - بيروت - لبنان، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٣٣٩- تحرير المنطق، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/١٩٩٨م.

الطيب:

أحمد محمد أحمد الطيب (الإمام الأكبر شيخ الأزهر).

٣٤٠- التراث والتجديد مناقشات وردود، الناشر: دار القدس العربي - القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م.

٣٤١- حديث الشيخ عن الأشاعرة، ضمن حلقات برنامج حديث شيخ الأزهر، ١٦ - يناير - ٢٠١٥م، رابط: https://youtu.be/Dpqgj-002Y.

٣٤٢- مداخلات ومناقشات الشيخ الطيب في مؤتمر الأزهر العالمي لتجديد الفكر والعلوم الإسلامية، ٢٠٢٠م. رابط: https://youtu.b/WedaYrW7io4.

العاملي:

حسن مكي العاملي.

٣٤٣- بداية المعرفة، الناشر: الدار الإسلامية للنشر، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

(عباسي، الهندي)

(محمد ملا عباسي، سجاد صفار الهندي).

٣٤٤- اليمين واليسار رؤية أبستمولوجية نقدية للمفهوم، ترجمة: حسن علي مطر، الناشر: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - العراق، الطبعة الأولى، ١٤٣٩هـ/٢٠١٧م.

عبد الجبار:

القاضي عبد الجبار أبو الحسن بن أحمد الهمذاني (ت٤١٥هـ).

٣٤٥- شرح الأصول الخمسة، تحقيق وتقديم: الدكتور/ عبد الكريم عثمان، الناشر مكتبة وهبة - عابدين - القاهرة، الطبعة الثالثة ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

٣٤٦- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، تحقيق: فؤاد سيد، إعداد أيمن فؤاد سيد، الناشر: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية - دار الفارابي بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٧م.

٣٤٧- المجموع في المحيط بالتكليف، جمع: الشيخ أبي الحسن بن أحمد بن متويه النجراني، تصحيح ونشر: الآب جين يوسف هوبن اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت بدون سنة طبع.

٣٤٨- المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: إبراهيم الأبياري، تقويم: إبراهيم الخولي الناشر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف بدون تاريخ ورقم طبع.

عبد الحمن:

طه عبد الرحمن.

٣٤٩- تجديد المنهج في تقويم التراث، الناشر: المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الثانية، بدون تاريخ نشر.

عبد الحميد:

أحمد مختار عبد الحميد عمر.

٣٥٠- معجم اللغة العربية المعاصرة، الناشر: عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

عبد الخالق:

عبد الغني عبد الخالق.

٣٥١- حجية السنة، الناشر: دار الوفاء للنشر والتوزيع - المنصورة، مصر، بدون سنة رقم طبع وتاريخ نشر.

عبد الرازق:

أحمد جاد عبد الرازق.

٣٥٢- فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغرب، الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

عبد الرازق:
مصطفى حسن عبد الرازق (ت١٩٤٧م).
٣٥٣- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، وما بعدها، تقديم: محمد حلمي عبد الوهاب، الناشر: دار الكتاب المصري - القاهرة، دار الكتاب اللبناني - بيروت، ٢٠١١م، بدون رقم طبع
عبد الله:
أحمد عبد اللطيف عبد الله.
٣٥٤- منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة، الناشر: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
عبد الله:
الحبيب أبو عبد الله.
٣٥٥- مفهوم الهرمينوطيقا الأصول الغربية والثقافة العربية، مجلة فصول، الهيئة العامة المصرية للكتاب، العدد ٦٥، ٢٠٠٤م.
عذبة:
الحسن بن عبد المحسن المشهور بأبي عذبة (ت١١٧٢هـ).
٣٥٦- الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، الناشر: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية - الهند، الطبعة الأولى ١٣٢٢هـ.
العراقي:
محمد عاطف العراقي (٢٠١٢م).
٣٥٧- ابن رشد عميد الفلاسفة، مجلة الفيصل، العدد ٩٤، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
٣٥٨- ابن رشد وفلسفته العقلية، الناشر: دار المعارف- مصر، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤م.
٣٥٩- مذاهب فلاسفة المشرق، الناشر: دار المعارف - مصر، الطبعة الثانية، ١٩٧٣م.
المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، الناشر: دار المعارف - القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م.
٣٦٠- النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، الناشر: دار المعارف - كورنيش النيل، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤م.
العسقلاني:
أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ).
٣٦١- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحيق: محمد عبد المعيد ضان، الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية - صيدر أباد، الهند، الطبعة: الثانية، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.

٣٦٢- لسان الميزان، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٣٦٣- المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، تنسيق: د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، الناشر: دار العاصمة، دار الغيث - السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٩م.

العسكري:

أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (ت٣٩٥هـ)

٣٦٤- الأوائل، الناشر: دار البشير - طنطا، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٣٦٥- معجم الفروق اللغوية ص٥٣٠، ٥٣١، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ «قم»، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ بتصرف يسير.

العشماوي:

محمد سعيد العشماوي.

٣٦٧- جوهرة الإسلام، الناشر: مكتبة مدبولي الصغير - الجيزة، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م. أصول الشريعة، الناشر: مكتبة مدبولي - القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

العطار:

حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي (ت: ١٢٥٠هـ).

٣٦٨- حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع لتاج الدين السبكي ١٦٥، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

عفيفي:

زينب محمد عفيفي شاكر:

٣٦٩- الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، تصدير: د. عاطف العراقي، الناشر: دار الوفاء للطباعة والنشر، ٢٠٠٢م.

العقاد:

عباس محمود العقاد (ت: ١٩٦٤م).

٣٧٠- حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، الناشر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م.

العكري:

أبو الفلاح عبد الحي بن محمد ابن العماد العَكري (ت: ١٠٨٩هـ).

٣٧١- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: تحقيق: محمود الأرناؤوط: الناشر: دار ابن كثير - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م. ٢٠٠٦م.

علال:

خالد كبير علال.

٣٧٢- واقفات أدعياء العقلانية حول الدين والعقل والتراث والعلم، الناشر: دار البصيرة - مصر، بدون.

عمارة:

محمد عمارة مصطفى عمارة (ت١٤٤١هـ).

٣٧٣- ابن رشد بين الغرب والإسلام، الناشر: نهضة مصر - القاهرة، ٢٠٠٤م، بدون رقم طبع.

٣٧٤- الإسلام بين التزوير والتنوير، الناشر: دار الشروق - مصر، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

٣٧٥- التراث في ضوء العقل، الناشر: دار الوحدة العربية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.

٣٧٦- تيارات الفكر الإسلامي، الناشر: دار الشروق - مدينة نصر، مصر، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

٣٧٧- الخصوصية الحضارية للمصطلحات (ضمن كتاب إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد ص)، تحرير: د. عبد الوهاب المسيري، الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

٣٧٨- خطر النزعة التاريخية على ثوابت الإسلام، الناشر: مكتبة وهبة - مصر، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

٣٧٩- الغزو الفكري وهم أم حقيقة، ضمن سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، والتي تصدرها الأمانة العامة للجنة العليا بالأزهر الشريف، الإشراف العام: د. عبد الودود شلبي، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

٣٨٠- قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، الناشر: مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

٣٨١- اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، الناشر: دار الفارابي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

٣٨٢- المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، الناشر: دار المعارف - كورنيش النيل القاهرة، الطبعة الثانية بدون تاريخ طبع.

٣٨٣- مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية - مصر، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

٣٨٤- معركة المصطلحات بين العرب والإسلام، الناشر: نهضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م.

عمران:

سمية الطيب الطاهر عمران.

٣٨٥- مفهوم الخير والشر في الفكر الإنساني عند بعض الفلاسفة، الناشر: مجلة كلية الآداب - جامعة الزاوية، ليبيا، العدد التاسع عشر، ٢٠٢٠م.

العمراني:

محمد بن علي بن محمد المعروف بابن العمراني (ت٥٨٠هـ).

٣٨٦- الأنباء في تاريخ الخلفاء، تحقيق: قاسم السامرائي، الناشر: دار الآفاق العربية - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

(العمري، حورة):

(مرزوق العمري، عائشة حورة).

٣٨٧- ملامح التجاوز العقدي في مشروع حسن حنفي، ضمن الملتقى الأول الثالث: القراءات الحداثية للعلوم الإسلامية رؤية نقدية، جامعة الحاج لخضر - الجزائر، ١١٤٠هـ/ ٢٠١٨م.

عموش:

بسام علي عموش.

٣٨٧- مراجعات في الفكر الإسلامي، الناشر: دار الأكاديميون للنشر والتوزيع - الأردن، بدون سنة نشر ورقم طبع.

عنان:

محمد عبد الله عنان (ت: ١٤٠٦هـ).

٣٨٨- دولة الإسلام في الأندلس: الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة: الطبعة الثانية، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

عويس:

عبد الحليم عويس.

٣٨٩- فتنة اليسار الإسلامي والرد عليها (ضمن كتاب لعبة اليمين واليسار لدكتور/ عماد الدين خليل)، الناشر: دار الاعتصام للنشر والتوزيع، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.

عويضة:

كامل محمد محمد عويضة.

٣٩٠- ابن رشد الأندلسي فيلسوف العرب والمسلمين، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

غادامير:

هانس غيورغ غادامير.

٣٩١- الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: د. حسن ناظم، علي حاكم صالح، راجعه عن الألمانية: د. جورج كتورة، الناشر: دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية والثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٣٩٢- فلسفة التأويل (الأصول المبادئ الأهداف)، ترجمة: محمد شوقي الزين، الناشر: منشورات الاختلاف - الجزائر، المركز الثقافي العربي - المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.

الغالي:

بلقاسم الغالي.

٣٩٣- أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه العقدية، المطابع الموحدة - تونس، الناشر: دار التركي للنشر، ١٩٨٩م.

غرابة:

حمودة غرابة.

٣٩٤- ابن سينا بين الدين والفلسفة، الناشر: دار الطباعة والنشر الإسلامية - القاهرة، بدون.

٣٩٤- أبو الحسن الأشعري، الناشر: مجمع البحوث الإسلامية - الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م، بدون رقم طبع.

الغزالي:

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ).

٣٩٥- إحياء علوم الدين، الناشر: دار المعرفة - بيروت، لبنان، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، بدون رقم طبع،

٣٩٦- الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: عبد الله محمد الخليلي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

٣٩٧- تهافت الفلاسفة، تحقيق: د. سليمان دنيا، الناشر: دار المعارف - مصر، الطبعة السادسة، بدون تاريخ نشر.

٣٩٨- رسائل الإمام الغزالي، نسخة محققة بإشراف مكتبة الدراسات، الناشر، دار الفكر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٣٩٩- القسطاس المستقيم (الموازين الخمسة للمعرفة في القرآن)، تعليق: محمود بيجو، الناشر: المطبعة العلمية - دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

٤٠٠- قواعد العقائد، الناشر: عالم الكتب - بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٤٠١- المستصفى من أصول الدين، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

٤٠٢- المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق وتعليق: الدكتور/ محمد حسن هيتو، الناشر: دار الفكر المعاصر - بيروت لبنان، دار الفكر دمشق - سورية، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

٤٠٣- المنقذ من الضلال، تحقيق: محمد محمد جابر: الناشر المكتبة الثقافية - بيروت - لبنان بدون تاريخ نشر.

الغزاوي:

إيمان أحمد الغزاوي.

٤٠٤- الحداثيون العرب وموقفهم من القرآن، مجلة دراسات الشريعة والقانون، العدد ١، المجلد ٤٣، عمادة البحث العلمي، جامعة الأردن - عمان، ٢٠١٦م.

غهيب:

بكر بن عبد الله أبو زيد عثمان بن يحيى بن غيهب (ت١٤٢٩هـ).

٤٠٥- معجم المناهي اللفظية وفوائد في الألفاظ، الناشر: دار العاصمة للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

(الفاخوري، الجر)

(حنا الفاخوري، خليل الجر).

٤٠٦- تاريخ الفلسفة العربية، الناشر: دار الجبل - بيروت، الطبعة، الثالثة، ١٩٩٣م.

الفارابي:

محمد بن محمد بن طرخان أبو نصر التركي الفارابي (ت٣٣٩هـ).

٤٠٧- إحصاء العلوم، تقديم وشرح وتبويب: د. علي بو ملحم، الناشر: دار الهلال، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٤٠٨- آراء أهل العدينة الفاضلة، تقديم وتعليق: الدكتور: البير نصري نادر، الناشر: دار الشرق، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م.

٤٠٩- تحصيل السعادة، تحقيق: د. محمد علي أبو ملحم، الناشر: دار الهلال - مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م. الحروف، تحقيق وتعليق: محسن مهدي، الناشر: دار المشرق، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م.

٤١٠- التعليقات، مطبعة: مجلس دار المعارف العثمانية بحيدر آباد، ١٣٤٦هـ.

٤١١- الجمع بين رأييالحكيمين، تقديم وتعليق: د. ألبير نصري نادر، الناشر: دار المشرق، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.

٤١٢- عيون المسائل (ضمن مجموعة رسائل الفارابي)، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

الفارسي:

أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي (ت: ٤٧١هـ).

٤١٣- أسرار البلاغة، تعليق: محمود محمد شاكر، الناشر: مطبعة المدني بالقاهر، دار المدني بجدة، بدون سنة رقم طبع وتاريخ نشر.

الفاسي:

محمد بن أحمد بن علي، أبو الطيب الفاسي (٨٣٢هـ).

٤١٤- ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

فاضل:

حمزة فاضل يوسف.

٤١٥- تأويل القرآن سلطة القارئ أم سلطة النص، الناشر: مجلة القادسية في الأدب والعلوم التربوية، العددان الأول والثاني، المجلد السابع، ٢٠٠٨م.

فتاح

عرفان عبد الحميد فتاح.

٤١٦- علم الكلام - الفلسفة والتصوف، ضمن كتاب حضارة العراق، الناشر: دار الحرية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.

الفرهاري:

محمد بن عبد العزيز الفرهاري (ت١٢٣٩هـ).

٤١٧- النبراس شرح شرح العقائد لجامع المعقول، طبعة حجرية بدون تاريخ ورقم طبع.

الفضيلي:

عبد الهادي الفضيلي.

٤١٨- خلاصة علم، الناشر: دار المؤرخ، بيروت لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

الفقي:

عبد الستار علي داود حسن الفقي.

٤١٩- مدى تأثر اسبينوزا بفلسفة ابن رشد، رسالة دكتوراة في كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بطنطا، قسم العقيدة والفلسفة، ٢٠٢١م.

فودة:

سعيد عبد اللطيف فودة.

٤٢٠- موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكرية المعاصرة، الناشر: دار الفتح للدراسات والنشر، عمان - الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

٤٢١- موقف الإمام الغزالي من المتكلمين، الناشر: دار الفتح للدراسات والنشر، عمان- الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

فويرباخ:

فويرباخ لودفيغ (ت: ١٨٧٢م).

٤٢٢- أصل الدين، دراسة وترجمة: د. أحمد عبد الحليم عطية، الناشر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١١، ١٩٩١م.

الفيروزآبادي:

مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت٨١٧هـ).

٤٢٣- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي - القاهرة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

٤٢٤- القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، الناشر: مؤسسة رسالة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

القارئ:

علي بن سليمان محمد القارئ (١٠١٤هـ).

٤٢٥- منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، تعليق: الشيخ - وهبي سليمان غاوجي، الناشر: دار البشائر للنشر والتوزيع - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

قاسم:

محمود قاسم.

٤٢٦- الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، بدون سنة نشر. ابن رشد وفلسفته، الناشر: مكتبة الانجلو - مصر، ١٩٦٩م، بدون رقم طبع.

القرافي:

شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت: ٦٨٤هـ).

٤٢٧- شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

القرني:

محمد بن حجر القرني.

٤٢٨- موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية، الناشر: مركز البحوث والدراسات، مجلة البيان - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.

القمني:

السيد القمني:

٤٢٩- الأسطورة والتراث، الناشر: مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٠م، بدون رقم طبع

٤٣٠- رب الثورة أوزيريس، الناشر: مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٠م، بدون رقم طبع.

القمي:

نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي (ت٨٥٠هـ).

٤٣٢- غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ.

القوصي:

محمد عبد الفضيل القوصي (ت: ٢٠٢٠م).

٤٣٣- تطور الفكر الكلامي عند إمام الحرمين الجويني، الناشر: دار الرازي للطباعة والنشر والتوزيع، عمان - الأردن، ودار الكرز للنشر والتوزيع - القاهرة - مصر الطبعة: الثانية ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٤٣٥- هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد، الناشر: دار البصائر، مدينة نصر - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م.

٤٣٦- هوامش على العقيدة النظامية ص٢٣٧، الناشر: دار الطباعة المحمدية - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.

القوماني:

محمد القوماني.

٤٣٧- الماركسية واليسار الإسلامي أية علاقة، مجلة الفكر الإسلامي المستقبلي ١٥-٢١، ملف الماركسية وإشكالية الهوية، العدد ١٦، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

القيسي:

أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد ابن مجاهد القيسي (ت: ٨٤٢هـ).

٤٣٨- توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم، تحقيق: محمد نعيم العرقسوس، الناشر: دار الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

الكردي:

راجع عبد الحميد الكردي.

٤٣٩- علاقة صفات الله تعالى بذاته، الناشر: الجامعة الأردنية - عمان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

كرم:

يوسف بطرس كرم (ت: ١٩٥٩).

٤٤٠- تاريخ الفلسفة اليونانية، الناشر: وكالة الصحافة العربية، ناشرون - مصر، ٢٠١٩م، بدون رقم طبع.

الكرماني:

أحمد حميد الدين الكرمان.

٤٤١- راحة العقل، تحقيق: د. مصطفى غالب، الناشر: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

كريبة:

كريمة كريبة.

٤٤٢- إشكاليات التجديد في فكر حسن حنفي، الناشر: مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة السلطان قابوس - عُمان، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

الكلنبوي:

شيخ زادة أبي الفتح إسماعيل بن مصطفى الكلنبوي (ت: ١٢٠٥هـ).

٤٤٣- حاشية الكلنبوي على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.

الكندي:

أبو يوسف يعقوب ابن إسحاق بن الصباح الكندي (ت٢٦٠هـ).

٤٤٤- رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبور ريدة، الناشر: دار الفكر العربي وغيرها - القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.

٤٤٥- رسالة الكندي في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة، ضمن كتاب الرسائل الفلسفية لأبي يعقوب يوسف الكندي، عناية: عبد القادر محمد علي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.

كوربان:

هنري كوربان.

٤٤٦- السهروردي المقتول مؤسس المذهب الإشراقي، (بحث منشور ضمن كتاب شخصيات قلقة في الإسلام، الناشر: دار النهضة العربية - القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٤م.

لالاند:

أندريه لالاند.

٤٤٧- موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة، خليل أحمد خليل، الناشر: عويدات للنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

اللالكائي:

أبو القاسم هبة الله بن منصور الطبري اللالكائي (ت٤١٨هـ).

٤٤٨- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق: الدكتور/ أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ/١٩٩٩م.

اللاهيجي:

عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي (ت١٠٥١هـ).

٤٤٩- شوراق الإلهام، تحقيق: الشيخ أكبر علي زادة، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق قم، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.

لسنج:

إفريم لسنج.

٤٥٠- تربية الجنس البشري، ترجمة وتعليق. د حسن حنفي الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

الماتريدي:

محمد بن محمد أبو منصور الماتريدي (ت٣٣٣هـ).

٤٥١- التوحيد، تحقيق: د. فتح الله خليف، الناشر: دار الجامعات المصرية - الإسكندرية، بدون تاريخ نشر وسنة طبع.

محاسيس:

نجاة سليم محاسيس:

٤٥٣- مفاتيح علم التاريخ، الناشر: دار زهران للنشر والتوزيع- الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

محمود:

رواء محمود.

٤٥٤- مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

محمود:

عبد الحليم محمود «شيخ الجامع الأزهر» (ت ١٩٧٨م)

٤٥٥- الإسلام والعقل، الناشر: دار المعارف - القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٩٨م.

٤٥٦- الطريق إلى الله كتاب الصدق لأبي سعيد الخراز، الناشر: دار المعارف، الطبعة الخامسة، ١٩٨٨م.

٤٥٧- قضية التصوف، ومعه المنقذ من الضلال، الناشر: دار المعرفة - القاهرة، الطبعة الخامسة بدون سنة نشر.

المحمود:

محمد عبد الرحمن بن صالح المحمود.

٤٥٨- موقف ابن تيمية من الأشاعرة، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

مخلوف:

أحمد قوشتي عبد الرحيم مخلوف.

٤٥٩- التوظيف العلماني لأسباب النزول، الناشر: مركز البيان للبحوث والدراسات - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٨هـ.

المراكبي:

محمود المراكبي.

٤٦٠- ظاهر الدين وباطنه (السلف - الباطنية - الشيعة - المتصوفة)، الناشر: دار الطباعة الإسلامية للنشر والتوزيع، العاشر من رمضان - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

المراكشي:

محيي الدين عبد الواحد بن علي التميمي المراكشي (ت: ٦٤٧هـ).

٤٦١- المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق: د. صلاح الدين الهواري، الناشر: المكتبة العصرية - صيدا، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٦م.

مرحبا:

محمد عبد الرحمن مرحبا:

٤٦٢- الكندي فلسفته - منتخبات، الناشر: عويدات للنشر والطباعة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

٤٦٣- من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، الناشر: عويدات للنشر والطباعة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

المرسي:
أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت: ٤٥٨).
٤٦٤- المحكم والمحيط الأعظم، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
مرشان:
سالم مرشان.
٤٦٥- الجانب الإلهي عند ابن سينا، الناشر: دار فتية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
المسير:
محمد سيد أحمد المسير.
٤٦٧- الإلهيات في العقيدة، الناشر: دار الاعتصام للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة بدون تاريخ ورقم طبع.
مصطفى:
عادل مصطفى: فهم.
٤٦٨- الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا (نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمير)، الناشر: دار رؤية للنشر والتوزيع - القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧.
مصطفى:
كحيل مصطفى.
٤٦٩- الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، الناشر: دار الأمان - المغرب، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.
مصطفى وآخرين
(إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار).
٤٧٠- المعجم الوسيط. الناشر: مجمع اللغة العربية - القاهرة، دار الدعوة للنشر والتوزيع، بدون رقم طبع وتاريخ نشر.
المطرزي:
أبو الفتح ناصر الدين المطرزي (ت: ٦١٠).
٤٧١- المغرب في ترتيب المعرب، الناشر: مكتبة أسامة بن زيد - حلب، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ.

المغربي:
علي عبد الفتاح المغربي.
٤٧٢- الفرق الإسلامية مدخل ودراسة، الناشر: مكتبة وهبة - القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
المقدسي:
عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت: ٦٢٠هـ).
٤٨٣- روضة الناظر وجنة المناظر، الناشر: مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.
المقدسي:
مرعي بن يوسف بن أحمد المقدسي (ت: ١٠٣٣هـ).
٤٨٤- أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
مقنعي:
بلال مقنعي.
٤٨٥- الصلة بين الوحي والواقع في فكر حسن حنفي محاولة للتفهم، الناشر مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث بدون رقم طبع وتاريخ نشر.
الملاحمي:
ركن الدين بن الملاحمي الخوازمي (ت: ٥٣٦هـ).
٤٨٦- الفائق في أصول الدين، تحقيق: ويلفرد مادلونك، مارتين مكدرمت، الناشر: مؤسسة بروهشتي - إيران، ١٣٨٦هـ، بدون رقم طبع.
ممدوح:
محمد ممدوح.
٤٨٧- التصوف خلاصة إنسانية، الناشر: دار روابط، ودار الشقري للنشر وتقنية المعلومات - مصر، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.
المناوي:
زين الدين محمد بن تاج العارفين المناوي (ت: ١٠٣١هـ).
٤٨٨- التوقيف على مهمات التعاريف، الناشر: عالم الكتب - القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

منصور:
أشرف منصور.
٤٨٩- الرمز والوعي الجمعي، الناشر: دار رؤية للنشر والتوزيع - مصر، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
موسى:
محمد يوسف موسى.
٤٩٠- بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط. الناشر: دار المعارف - مصر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣م.
٤٩١- القرآن والفلسفة، تقديم: محمد حلمي عبد الوهاب، الناشر: دار الكتاب المصري مصر، ودار الكتاب اللبناني بيروت، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.
الميداني:
عبد الرزاق بن حسن بن إبراهيم البيطار الميداني (ت١٣٣٥هـ).
٤٩٢- حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، تحقيق وتنسيق وتعليق حفيده: محمد بهجة البيطار، الناشر: دار صادر - بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
الميلي:
محسن الميلي.
٤٩٣- ظاهرة اليسار الإسلامي دراسة تحليلية نقدية لأطروحات الاستنارة والتقدمية، الناشر: دار النشر الدولي - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
مينار:
لويس مينار.
٤٩٤- هرمس المثلث العظمة (النبي إدريس)، ترجمة: عبد الهادي عباس، الناشر: دار الحصاد للنشر والتوزيع - سوريا، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
الناصر:
محمد حامد الناصر.
٤٩٥- العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، الناشر: مكتبة الكوثر - الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
النباهي:
أبو الحسن علي بن عبد الله بن محمد ابن الحسن النباهي (ت: ٧٩٢هـ).
٤٩٦- تاريخ قضاة الأندلس (المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا)، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، الناشر: دار الآفاق الجديدة - بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

النجراني:
مختار بن محمود العجالي الشهير بنقي الدين النجراني (ت٦٥٦هـ).
٤٩٧- الكامل في الاستقصاء، تحقيق: محمد سيد شاهين، الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة، ١٤٣٠هـ/ ١٩٩٩م.
النسفي
النسفي: أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (ت٧١٠هـ).
٤٩٨- الاعتماد في الاعتقاد، تحقيق: الدكتور/ عبد الله إسماعيل، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، والجزيرة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ/ ٢٠١٢م.
النسفي:
أبو المعين ميمون بن محمد النسفي (ت٥٠٨هـ)
٤٩٩- تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق: د. محمد الأنور حامد عيسى، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
٥٠٠- التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق: جيب الله حسن أحمد، الناشر دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
النشار:
علي سامي النشار.
٥٠١- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الناشر: دار المعارف - القاهرة، الطبعة التاسعة بدون تاريخ نشر.
النشار:
مصطفى النشار.
٥٠٢- فلسفة حسن حنفي مقاربة تحليلية نقدية، الناشر: نيو بوك للنشر والتوزيع - القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.
النعماني:
أبو حفص سراج الدين عمر الحنبلي النعماني (ت٧٧٥هـ).
٥٠٣- اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ/ علي محمد معوض: الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
النعماني:
شبلي حبيب الله بن سراج الدولة النعماني الهندي (ت: ١٣٣٢هـ).
٥٠٤- علم الكلام الجديد، ترجمه وتقديم: جلال سعيد الحنفاوي، مراجعة السباعي محمد السباعي، الناشر: المركز القومي للترجمة، الطبعة، ٢٠١٢م.

النيسابوري:

فخر الدين الإسفراييني (من أعلام القرن السادس الهجري).

٥٠٥- شرح النجاة لابن سينا، تحقيق: حامد ناجي أصفهاني، الناشر: سلسلة انتشارات همايش المللي - قرطبة، ١٣٨١هـ.

نيكلسون:

رينولد نيكلسون (ت: ١٩٤٥م):

٥٠٦- في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: د. أبو العلا عفيفي: الناشر: لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، ١٣٦٦هـ/ ١٣٤٧م.

الهروي:

أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي (ت: ٣٧٠هـ).

٥٠٧- تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

(هلال، صبح)

(جودة هلال، وحمد محمود صبح).

٥٠٨- قرطبة ففي التاريخ الإسلامي، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م، بدون رقم طبع.

الهمداني:

مقبل بن هادي بن مقبل بن قائدة الهمداني (١٤٢٢هـ).

٥٠٩- الصحيح المسند من أسباب النزول، الناشر: مكتبة ابن تيمية - القاهرة، الطبعة الرابعة ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

هوتسما وآخرين

هوتسما، ورنولد، وباسيت، وهارتمان.

٥١٠- موجز دائرة المعارف الإسلامية، تحقيق وترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشنتناوي، عبد الحميد يونس، الناشر: مركز الشارقة للإبداع الفكري الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

هوسرل:

إدموند هوسرل (ت: ١٩٣٨م).

٥١١- أزمة العلوم الأوروبية والفينومنولوجية الترنسندنتالية، ترجمة: د. إسماعيل المصدق، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

٥١٢- تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومنولوجيا، ترجمة: تيسير شيخ الله، الناشر: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٨٥م.

٥١٣- الفلسفة علمًا دقيقًا، تقديم وترجمة: محمود رجب، الناشر: المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

هيجل:

جورج فيلهلم فريدريك (ت: ١٨٣٠م):

٥١٤- فينومينولوجيا الروح، ترجمة: د. ناجي المونلي، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

هيدجر:

مارتن هيدجر (ت: ١٩٧٦م).

٥١٥- رسالة في النزعة الإنسانية، ترجمة منية جلال، الناشر: مجلة مدارات فلسفية، الجمعية الفلسفية المغربية، ٢٠٠١م.

٥١٦- مدخل إلى الميتافيزيقا، ترجمة: عماد نبيل، الناشر: دار الفارابي - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.

الواحدي:

أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي (ت: ٤٦٨هـ).

٥١٧- أسباب النزول، تحقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، الناشر: الناشر: دار الإصلاح - الدمام، الطبعة: الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

الودادي، الزغبي:

(محمود الوادي، وعلي الزعبي)

٥١٨- أساليب البحث العلمي (مدخل منهجي تطبيقي) الناشر: دار المنهل للنشر التوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.

وسينوبوس:

لانجلوا وسينوبوس.

٥١٩- المدخل إلى الدراسات التاريخية (ضمن كتاب النقد التاريخي)، ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، الناشر: وكالة المطبوعات - الكويت، الطبعة الرابعة، ١٩٨١م.

وهبة:

مراد وهبة.

٥٢٠- حوار حول ابن رشد، الناشر: المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٥٢١- ملاك الحقيقة المطلقة، الناشر: دار قباء ضمن مشروع مكتبة الأسر - مهرجان القراءة للجميع، ١٩٩٩م، بدون رقم طبع.

٥٢٢- المعجم الفلسفي، الناشر: دار قباء للطباعة والنشر - القاهرة، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٧م.

ويليك:

رينيه ويليك.

٥٢٣- تاريخ النقد الأدبي الحديث، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، الناشر: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩١م.

يعقوب:

الصديق عمر يعقوب.

٥٢٤- مقارنة مصطلحات العقيدة في مباحث الإلهيات بين علم الكلام وعلم اللاهوت، الناشر المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

اليعمري:

إبراهيم بن علي بن محمد، برهان الدين اليعمري (ت: ٧٧٩هـ).

٥٢٥- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ص٥٣، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، بدون رقم طبع وتاريخ نشر

٥٢٦- الموسوعة الحرة ويكيبيديا https://ar.wikipedia.org/wiki، تاريخ الاطلاع ٢١ فبراير ٢٠٢٠م.

ثانيًا: فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
الإهداء	٥
المقدمة	٧
أهمية الموضوع وأسباب اختياره	١٥-١٦
إشكالية البحث	١٧
المناهج العلمية المستخدمة في الدراسة	١٧
الدراسات السابقة	١٩
تقسيمات الدراسة	٢٠
التمهيد: التعريف بمفردات الموضوع	٢٣
التعريف بعلم الكلام والمدرسة الأشعرية	٢٥
التعريف بابن رشد ومحنته	٤٨
التعريف بحسن حنفي وسياق مشروعه الحداثي	٦٠
الباب الأول: أسس نقد علم الكلام الأشعري بين ابن رشد وحسن حنفي	٧٧
توطئة	٧٩
الفصل الأول: منهجية ابن رشد في التعامل مع النص الشرعي وأثر ذلك في نقد للأشاعرة	٨١
المبحث الأول: تعددية الخطاب الديني عند ابن رشد وتقسيم الشريعة إلى ظاهرة وباطن	٨٣
حكم دراسة العلوم العقلية عند ابن رشد	٨٤
تعددية الخطاب في الفكر الرشدي	٨٨
تقسيم الشريعة إلى ظاهر وباطن عند ابن رشد	٩٧
موقع الأشاعرة عند ابن رشد في الظاهر والباطن	١٠٢
تعقيب	١٠٣

المبحث الثاني: ضرورة التأويل وشوطه عند ابن رشد ١٠٥
مفهوم التأويل ١٠٥
تعريف التأويل وقانونه عند ابن رشد ١٠٦
بين ابن رشد والغزالي في التأويل ١٢٥
تعقيب ١٣٩
المبحث الثالث: موقف ابن رشد من الإجماع في النظريات وأثره في نقد الأشاعرة ١٤٢
مفهوم الإجماع ١٤٣
حجية الإجماع ١٤٦
موقف ابن رشد من الإجماع ١٥٠
أثر نظرية الإجماع الرشدي في نقد الأشاعرة ١٦٠
تعقيب ١٦١
الفصل الثاني: منهجية حسن حنفي في التعامل مع التراث الكلامي وأثر ذلك في نقده للأشاعرة ١٦٣
المبحث الأول: الأنسنة وآثارها في نقد الأشاعرة عند حسن حنفي ١٦٥
المطلب الأول: مفهوم الأنسنة ومراحل تطورها ١٦٧
المطلب الثاني: الأنسنة وعلم الكلام في نظر الدكتور/ حسن حنفي ١٧٦
أنسنة الوحي عند الدكتور/ حسن حنفي ١٨١
الأنسنة بين المعتزلة والأشاعرة في فكر الدكتور/ حسن حنفي ٢٠٩
المبحث الثاني: المناهج التأويلية الحدثة (الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا) وآثارها في نقد الأشاعرة عند حسن حنفي ٢١٨
المطلب الأول: الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا في الفكر الغربي ٢٢٠
المطلب الثاني: الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا في فكر الدكتور/ حسن حنفي ٢٤٠
الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا ونقد الأشاعرة ٢٧٩
المبحث الثالث: اليمين واليسار الديني وآثارهما في نقد الأشاعرة عن حسن حنفي ٢٨٨
مصطلح اليمين واليسار بين النشأة والتطور ٢٨٨
اليمين واليسار في فكر الدكتور/ حسن حنفي ٢٩٠
الفصل الثالث: بين ابن رشد وحسن حنفي في المؤثرات والمنهج ٣٢١
المبحث الأول: المؤثرات الفكرية على كل من ابن رشد وحسن حنفي ٣٢٣

المصادر الفكرية لكل من ابن رشد وحسن حنفي ٣٢٥
بين ابن رشد وحسن حنفي في المؤثرات الفكرية ٣٢٥
المبحث الثاني: العقل بين الوحي والتأويل (بين ابن رشد وحسن حنفي) ٣٣٧
الصفات العامة لعقلانية ابن رشد ٣٣٧
الصفات العامة لعقلانية حسن حنفي ٣٤١
عقلانية المعتزلة والأشاعرة في نظر الدكتور/ حسن حنفي ٣٥٣
اختلاف التأويل وعلاقته بالوحي بين ابن رشد وحسن حنفي ٣٥٨
الباب الثاني: التطبيقات النقدية لعلم الكلام الأشعري بين ابن رشد وحسن حنفي ٣٦٣
توطئة ٣٦٥
الفصل الأول: نقد ابن رشد وحسن حنفي **لأدلة وجود الله وصفاته عند الأشاعرة** .. ٣٦٧
المبحث الأول: نقد ابن رشد وحسن حنفي لأدلة وجود الله عند الأشاعرة ٣٦٩
المطلب الأول: تصوير أدلة وجود الله عند الأشاعرة ٣٧١
المطلب الثاني: نقد ابن رشد لأدلة وجود الله عند الأشاعرة ٣٧٧
المطلب الثالث: نقد الدكتور/ حسن حنفي لأدلة وجود الله عند الأشاعرة ٣٩٨
المطلب الرابع: بين ابن رشد وحسن حنفي في نقد أدلة وجود الله عند الأشاعرة ... ٤١٣
المبحث الثاني: نقد ابن رشد وحسن حنفي لأدلة الأشاعرة على وحدانية الباري تعالى ٤١٨
نقد ابن رشد لدليل التمانع عند الأشاعرة ٤١٩
نقد الدكتور/ حسن حنفي لتصور الأشاعرة لوحدانية الباري تعالى ٤٣١
بين ابن رشد وحسن حنفي في نقد تصور الوحدانية عند الأشاعرة ٤٣٨
المبحث الثالث: نقد ابن رشد وحسن حنفي لصفات الله عند الأشاعرة ٤٤١
توطئة ٤٤٣
المطلب الأول: نقد ابن رشد وحسن حنفي لعلاقة الذات بالصفات عند الأشاعرة ٤٤٧
المطلب الثاني: نقد ابن رشد وحسن حنفي لتصور الأشاعرة في إثبات العلم الإلهي ٤٥٩
المطلب الثالث: نقد ابن رشد وحسن لتصور الأشاعرة لصفتي الإرادة والقدرة ٤٧٠
المطلب الرابع: نقد ابن رشد وحسن حنفي لتصور الأشاعرة لصفة الحياة والسمع والبصر ٤٨٦
المطلب الخامس: نقد ابن رشد وحسن حنفي لتصور الأشاعرة لصفة الكلام ٥٠١
الفصل الثاني: نقد ابن رشد وحسن حنفي لأفعال الله عند الأشاعرة ٥١٩

المبحث الأول: نقد ابن رشد وحسن حنفي لقضية العدل الإلهي عند الأشاعرة ٥٢١
المطلب الأول: طبيعة المسألة وأساس الخلاف فيها ٥٢٣
المطلب الثاني: نقد ابن رشد لرأي الأشاعرة في قضية العدل الإلهي ٥٣٤
المطلب الثالث: نقد الدكتور/ حسن حنفي لرأي الأشاعرة في العلم الإلهي ٥٤٣
المطلب الرابع: بين ابن رشد وحسن حنفي في نقد العدل الإلهي عند الأشاعرة ٥٥٣
المبحث الثاني: نقد ابن رشد وحسن حنفي لنظرية الكسب عند الأشاعرة ٥٥٥
المطلب الأول: طبيعة المسألة وتصور رأي الأشاعرة فيها ٥٥٧
المطلب الثاني: نقد الدكتور/ حسن حنفي لنظرية الكسب الأشعري ٥٦١
المطلب الثالث: نقد حسن حنفي لنظرية الكسب الأشعري ٥٧٤
المطلب الرابع: بين ابن رشد وحسن حنفي في نقد الكسب الأشعري ٦٠١
الفصل الثالث: نقد ابن رشد وحسن حنفي لرأي الأشاعرة في النبوة والمعاد ٦٠٣
المبحث الأول: نقد ابن رشد وحسن حنفي لرأي الأشاعرة في النبوة ٦٠٥
توطئة ٦٠٧
المطلب الأول: التعريف بالنبي والرسول وحكم البعثة وطريق ثبوتها ٦٠٩
المطلب الثاني: نقد ابن رشد لرأي الأشاعرة في النبوة ٦١٦
المطلب الثالث: نقد حسن حنفي لرأي الأشاعرة في النبوة ٦٢٨
المطلب الرابع: بين ابن رشد وحسن حنفي في نقد الأشاعرة في النبوة ٦٤٦
المبحث الثاني: نقد ابن رشد وحسن حنفي لرأي الأشاعرة في المعاد ٦٥١
توطئة ٦٥٣
المطلب الأول: تعريف المعاد والاختلاف في كيفية حصوله بين الفرق ٦٥٥
المطلب الثاني: نقد ابن رشد لتصور الأشاعرة للمعاد ٦٦٣
المطلب الثالث: نقد الدكتور/ حسن حنفي لتصور الأشاعرة للمعاد ٦٧٣
المطلب الرابع: بين ابن رشد وحسن حنفي في نقد تصور الأشاعرة للمعاد ٦٨٤
الخاتمة: أهم النتائج والتوصيات ٦٨٧
فهرس المصادر والمراجع ٧٠٣
فهرس الموضوعات ٧٦١

